



















Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Ottawa









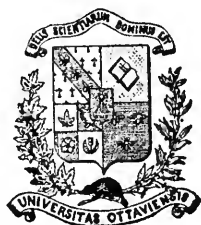




**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**1950**  
**vingtième année**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



# *Les valeurs spirituelles dans le protestantisme*

---

Les protestants ont une âme qui vaut celle des païens, et il y aurait quelque chose d'inconvenant dans notre zèle, si nous ne nous préoccupions pas de nos frères séparés. Il ne nous appartient pas de décider si leur ignorance de la vraie foi est invincible ou non. Tout en ne doutant pas de leur sincérité, qui est un état d'âme subjectif, nous avons bien le droit de porter un jugement sur la vérité, qui est quelque chose d'objectif. Sincérité et vérité sont loin d'être synonymes.

Je ne m'attarderai pas à évaluer ce qui reste de christianisme dans les religions protestantes et ce qu'on pourrait appeler la zone commune de croyances et de pratiques chrétiennes, auxquelles nombre de protestants adhèrent comme les catholiques. Ce que les protestants ont retenu de la foi chrétienne conserve une valeur spirituelle et peut, jusqu'à un certain point, satisfaire leurs aspirations religieuses. Il faut se rappeler toutefois que ce fonds commun, qui comprend certaines notions de religion naturelle et une portion de la Révélation chrétienne et de la Tradition catholique, dont le protestantisme n'a pu se défaire complètement, n'est pas spécifiquement protestant, et que le protestantisme comme tel est spirituellement stérile.

Ce serait une tâche bien ardue que de faire l'inventaire de ce qui est catholique et de ce qui est protestant dans chaque secte. Au risque de simplifier le problème un peu trop, on peut affirmer que ce qui est positif dans le protestantisme est d'origine catholique, tandis que ce qui est négatif est exclusivement protestant.

Lorsque les novateurs du XVI<sup>e</sup> siècle ont brisé avec Rome, quelques-uns d'entre eux, tel Henri VIII, ne voulaient abandonner aucune vérité catholique, si ce n'est la reconnaissance de la primauté de juridiction du pape; mais le schisme fut de courte durée, et toutes les sectes devinrent bientôt hérétiques à divers degrés. Tout en rejetant

plusieurs articles de foi, elles prétendirent cependant conserver la majeure partie de la Révélation; même, leur but avoué n'était-il pas de restaurer la religion chrétienne dans sa pureté primitive? et la plupart d'entre elles ont continué pendant longtemps à réciter le Credo, comme si rien n'était, même lorsque leurs adeptes en sont venus à ne plus comprendre le sens des mots qu'ils prononçaient.

Malheureusement, il y a, au fond du protestantisme, un péché originel, un ferment de dissolution, une force centrifuge: à savoir, le principe du libre examen, qui n'a pas tardé à opérer au grand détriment de la religion; et les ravages causés par la révolte de l'individualisme contre l'autorité spirituelle de l'Église, se sont constamment accentués, au point que, de nos jours, il semble que la tradition catholique dans le protestantisme se soit complètement épuisée, et que ce qui reste, dans un grand nombre de cas, soit une religion purement naturelle.

Au sujet des effets néfastes du principe même de la révolte qu'il est convenu d'appeler Réforme, Lewis Mumford, le sociologue américain bien connu, écrit: « The outcome of the doctrine and practice of private judgment has been perpetual schism, a perpetual splitting off of one sect from another, and eventually extreme individualism and indeed nihilism. As Protestantism grew, man seemed to move further and further away from any basis of unity; thought and Society became increasingly atomized. »

Après avoir admis qu'un certain nombre de protestants pourront être sauvés, à cause de leur bonne foi et de leur bonne volonté, et du fait qu'ils sont catholiques sans le savoir, et après avoir rappelé que l'Église contient tout ce qu'il peut y avoir de bon dans le protestantisme, je montrerai que, à cause du libre examen, principe fondamental de toutes les sectes dissidentes, l'état de flou et d'incertitude, dans lequel se trouvent les protestants, fait qu'il est impossible de présumer de leurs connaissances religieuses, parce que chez eux c'est le sentiment qui importe par dessus tout. Cette désaffection du dogme et de la croyance a conduit la majorité d'entre eux au libéralisme doctrinal et à la banqueroute de leur foi. Enfin, j'indiquerai que, dans les temps troubles que nous vivons, il est nécessaire que

tous ceux qui ont conservé la foi totale ou partielle, s'unissent pour faire face à l'incroyance et au paganisme modernes.

Si l'on me permettait de faire appel à mon expérience personnelle et au fait que j'ai donné de l'instruction religieuse à des juifs, à des Chinois et à des protestants, je pourrais dire que la majorité de mes catéchumènes protestants, dont plusieurs n'avaient jamais été baptisés, mais insistaient à s'appeler protestants, n'étaient pas plus renseignés en matières religieuses que ne l'étaient les païens avec qui je suis venu en contact. Cependant, à côté de nombreux cas d'ignorance inconcevable, au sujet de l'existence de Dieu, de la divinité du Christ, de l'immortalité de l'âme, de l'éternité des peines de l'enfer, etc., j'ai rencontré quelques âmes, non seulement conscientes des réalités surnaturelles, mais pieuses, ferventes et animées d'un désir de sainteté. Cela ne doit pas nous surprendre, car la grâce de Dieu, comme disent les théologiens, n'est pas enchaînée aux sacrements, ni à l'Église elle-même. Dieu n'est certainement pas limité dans la distribution de sa grâce aux moyens ordinaires par lui établis. L'Esprit souffle où il veut, et il lui arrive souvent de mouvoir des âmes par des grâces exceptionnelles, qui sont, j'oserais dire, en dehors de l'économie normale de la Rédemption. Ces âmes de bonne foi, qui n'appartiennent pas ouvertement à l'Église catholique, mais qui profitent de la grâce personnelle qui leur est octroyée, seront sauvées, non parce qu'elles sont protestantes, mais malgré le fait qu'elles le soient. Elles seront sauvées parce qu'elles sont catholiques sans le savoir, c'est-à-dire d'un désir qui n'est qu'implicite. Cette appartenance inconsciente à l'Église du Christ permet d'espérer qu'un grand nombre de protestants et de païens de bonne volonté seront sauvés, bien qu'extérieurement ils soient hors de l'Église. Si leur salut est possible, il ne s'ensuit pas qu'il soit également probable et surtout également facile. À égalité de bon vouloir, la situation n'est pas la même de celui qui est dans l'Église et de celui qui en est dehors. Ce n'est pas la même chose de recevoir une lumière diffuse à travers de sombres nuages et d'être en plein soleil. Comme le dit Sertillanges, les ressources que l'Église présente pour l'utilisation du bon vouloir sont énormes et garantissent l'âme contre les périls redoutables auxquels les dissidents même de bonne foi sont exposés. Les Églises dis-

sidentes offrent des moyens de salut qui ne sont pas les vrais ou qu'elles réduisent et altèrent au détriment des âmes. En ce qu'elles ont de bon, elles reflètent l'Église véritable et peuvent, pour autant, accidentellement et partiellement, en exercer le rôle. Elles sont pour l'œuvre authentique de la Providence comme des dépendances ou des abris provisoires. Détachées du roc aurifère de la religion chrétienne authentique, ces fondations humaines n'ont en soi aucune vertu surnaturelle, bien qu'on y puisse trouver encore quelques paillettes d'or, en autant qu'elles ont conservé quelque chose du catholicisme, qui contient à un degré éminent toutes les valeurs des autres religions. Cette pensée a été magnifiquement développée par le père Sertillanges, dans une page de son *Catéchisme des Incroyants*: « Ce qu'il y a de bon dans le judaïsme, c'est la notion du vrai Dieu et le messianisme, c'est une histoire de Dieu et de son gouvernement; or, nous avons l'unité de Dieu enrichie de la Trinité, nous présentons des annales de Dieu qui englobent le judaïsme et le prolongent, car le Messie est pour nous un fait au lieu d'une promesse. Ce qu'il y a de bon dans le paganisme, c'est l'apparat externe, la poésie des rites, le culte des grands êtres, le culte du foyer. Nous avons, dans le polythéisme, une liturgie splendide, une piété toute spéciale pour la famille et un culte des ancêtres religieux ou des saints. Ce qu'il y a de bon dans le bouddhisme, c'est la mysticité, la grandeur des conceptions cosmiques, le détachement, la charité. Nous avons et amplement toutes ces choses, nous les avons renforcées, nous les avons épurées, et nous évitons, avec le panthéisme, le sommeil de la vie. Ce qu'il y a de bon dans le mahométisme, c'est un vif sentiment du gouvernement universel de Dieu. Nous croyons en un Dieu provident, sans le fatalisme auquel Mahomet succombe, sans le sensualisme et le matérialisme de l'au-delà. Ce qu'il y a de bon dans le protestantisme, c'est la foi en l'Évangile et le libre examen de ses titres, c'est l'interprétation spirituelle des rites, par opposition à des pratiques purement extérieures. Or, là encore, nous n'écartons que l'excès, qui produit, par le libre examen absolu, l'émiettement des croyances et, par excès de spiritualité, le dessèchement du rite et l'oubli du composé humain. »

On montrerait de la même manière que le catholicisme a, de toutes les philosophies, tout ce qu'elles ont de bon, n'écartant que leurs tares, leurs exagérations dans un sens ou dans l'autre, leurs insuffisances, leurs erreurs. En d'autres termes, il n'est rien de vrai, de bon, d'ennoblissant dans les sectes protestantes, qu'on ne trouve dans la religion catholique, comme dans sa source; et les protestants qui se convertissent ne sont pas appelés à abandonner quoi que ce soit de ce qui leur a été utile et bienfaisant jusqu'à présent, mais, en surajoutant aux biens spirituels qu'ils possédaient déjà, ils s'enrichissent. C'est cette pensée qui inspirait sans doute le célèbre écrivain anglais, Samuel Johnson, lorsqu'il disait: « A man who is converted from Protestantism to Popery parts with nothing; he is only super-adding to what he already had. But a convert from Popery to Protestantism gives up as much of what he had held as sacred as anything he retains. There is so much laceration of mind in such a conversion, that it can hardly be sincere and lasting. » Et Chesterton d'écrire: « The principle of life in all these varieties of Protestantism, in so far as it is not a principle of death, consists of what remained in them of Catholic Christendom, and to Catholic Christendom they have returned to be charged with vitality. »

Avant d'aller plus loin dans notre étude, est-il besoin de rappeler que le mot « protestantisme » est un terme tout à fait équivoque, qui recouvre une multitude d'opinions différentes et opposées. Les efforts des sectes vers l'œcuménisme ont misérablement échoué et n'ont jamais su produire l'unanimité. Il est vrai que quelques-unes de leurs réunions mondiales, organisées par le groupement du christianisme pratique « Life and Work », qui ne traitait que de problèmes d'ordre social, économique et politique, ont abouti à certaines résolutions communes; mais les conciles pan-protestants, convoqués par le mouvement « Faith and Order », qui s'occupait de doctrine, n'ont fait qu'ajouter à la confusion des esprits. Il n'y a pas de réalité unique que nous puissions appeler le protestantisme, mais un agglomérat bigarré de sectes indépendantes qui érigent telle ou telle partie de la vérité en vérité totale et qui diffèrent souvent entre elles plus qu'avec l'Église catholique. C'est ainsi que les ritualistes anglicans, qui aiment à s'appeler anglo-catholiques, n'ont aucune sympathie

pour les unitariens, qui ne croient même pas à la Trinité. Il n'y a pas de lien qui tienne les protestants ensemble, et le seul point sur lequel toutes les sectes s'entendent, c'est leur attitude de méfiance, d'opposition sinon de haine à l'égard de l'Église catholique et de la papauté en particulier. Sous l'étiquette protestante, à côté de quelques individus dont les connaissances religieuses dépassent parfois celles de beaucoup de catholiques et dont la vie est plus chrétienne, on en rencontre plusieurs qui sont ni plus ni moins que des athées ou des agnostiques. Il semble que les conditions exigées pour être protestant se réduisent à n'être pas catholique, c'est-à-dire à rien de positif. Le protestant peut garder son nom, tout en changeant de doctrine, car son nom ne signifie qu'une renonciation au catholicisme.

Règle générale, tous les catholiques qui ont fait leur première communion, savent le petit catéchisme, même s'ils ont abandonné la pratique de leur religion; mais, lorsqu'il s'agit des protestants, on ne peut guère dire à priori ce qu'ils savent en matière de religion. À cause du caractère éclectique et essentiellement individualiste et variable du protestantisme, il est presque impossible de présumer des connaissances religieuses de tel ou tel individu. Comme l'écrivait Georges Goyau, dans son ouvrage sur l'Allemagne religieuse: « Les idées de libre examen, de religion personnelle et d'évolutionisme dogmatique sont devenues, pour beaucoup d'adeptes de la Réforme, comme des catégories de la pensée; et l'intérêt véritable ne consiste pas à savoir quels sont les dogmes qu'ils croient, mais quelles sont les émotions religieuses qu'ils ressentent et quels sont les points de vue qu'ils aiment. Or, on ne peut le savoir que par un contact assidu et immédiat avec leur âme et il faudrait presque être en eux pour être certain de les bien comprendre. » C'est pourquoi, l'instruction individuelle des convertis est de beaucoup préférable aux leçons données à des groupes, à moins qu'on prenne soin d'avoir plusieurs classes adaptées au niveau des connaissances religieuses de chacun. Il est des cas où il faut commencer par leur prouver l'existence de Dieu et de leur âme immortelle; tandis que d'autres protestants, en très petit nombre il est vrai, nous arrivent qui croient déjà presque tout le contenu de notre petit catéchisme, qui ont l'habitude de la prière et de l'oraison jaculatoire, qui ont même une cer-

taine dévotion envers la Sainte Vierge, qui prient pour les âmes des défunts, qui ont non seulement un sens religieux mais une vie intérieure développée, et à qui il faut expliquer seulement quelques points de doctrine, comme l'infailibilité pontificale et l'Immaculée Conception. On sait que plusieurs protestants se sont joints à la Croisade du Rosaire en famille, organisée récemment, aux États-Unis et au Canada, par le père Peyton. Ce sont là cependant des cas extrêmes de part et d'autre, ou, si vous voulez, les deux pôles vers lesquels gravitent les protestants. D'un côté, ceux qui ont la tête vide d'idées religieuses, parce qu'ils ne sont jamais entrés dans une église et qu'ils n'ont jamais reçu d'instruction religieuse soit à la maison, soit à l'école; et de l'autre côté, ceux qui ont faim et soif de Dieu, qui s'occupent de leur religion consciencieusement et qui fréquentent leurs églises plus ou moins assiduellement. Ceux-ci, malheureusement une infime minorité, adhèrent ordinairement aux articles du Credo, lisent révérencieusement l'Écriture sainte et possèdent déjà une abondance de notions, qui appartiennent à la tradition catholique et qui ne demandent qu'à être complétées. Entre ces deux extrêmes, on rencontre toutes les nuances de religiosité.

Le sujet de notre travail porte sur le protestantisme et non sur les protestants, et il importe de ne pas confondre les personnes et les doctrines. La charité que nous devons avoir pour les personnes, ne doit pas nous empêcher de juger objectivement la valeur des doctrines. Parce qu'ils ne sont pas toujours logiques avec eux-mêmes, les individus sont rarement aussi bons ou aussi mauvais que leurs principes. Il y a une force de gravité, une inertie chez l'homme, qui rend bien difficile la parfaite application des bons principes, et, par ailleurs, il reste dans la nature humaine un élément de bonté naturelle qui empêche de pousser à leurs conclusions ultimes les principes défectueux. Cette marge entre la théorie et la pratique explique qu'on puisse trouver nombre de bons protestants, qui valent beaucoup mieux que la religion qu'ils professent. S'il y en a, grâce à Dieu, qui gardent encore une foi spécifiquement chrétienne et qui croient à la divinité du Christ et à la valeur objective de la Rédemption, cela vient de ce qu'ils méconnaissent, dans la pratique, le principe du libre examen, et de ce que leur foi est reçue comme une tradition incon-

testée, bien que les fondateurs du protestantisme se soient insurgés contre un tel magistère. Quand un protestant reste fidèle à une partie de l'orthodoxie, c'est qu'il rejette le principe individualiste et protestant et adopte en pratique la règle de foi catholique. Que les sectes aient non seulement duré jusqu'à présent, mais qu'elles aient accompli une œuvre immense d'évangélisation et de prosélytisme, et qu'elles aient façonné le caractère, la mentalité de millions d'individus et même de peuples entiers, cela s'explique seulement par le fait qu'elles se sont abstenues de donner libre cours au principe même du protestantisme et que, après avoir protesté contre une autorité religieuse et une organisation ecclésiastique, elles en ont aussitôt établi une autre, et se sont appliquées à imiter l'Église catholique.

Il n'y a pas de justification rationnelle de l'erreur. Seules, la violence, la supercherie et l'ignorance en expliquent la diffusion. Aussi, peu de protestants, si tant est qu'il y en ait, ont la moindre notion de l'apologétique. Leurs convictions ne s'appuient sur aucune enquête personnelle objective, mais simplement sur un atavisme qu'ils n'ont aucune envie de sonder ou de vérifier. Leur religion élastique et accommodante ne les gêne guère, aussi leur faut-il un courage peu ordinaire pour se déranger, pour quitter leur lit confortable et pour correspondre à la grâce de la conversion, même lorsque la lumière de la vérité leur crève les yeux.

Romano Guardini, dans son ouvrage *L'Esprit de la Liturgie*, rappelle que, dans le protestantisme contemporain, l'*ethos* a la préséance sur le *logos*, l'action sur la pensée, la volonté sur l'intelligence, l'émotionnel sur le rationnel. On ne se soucie guère de la logique, même on s'en méfie. Cette tendance anti-intellectualiste date de Luther et s'est développée au temps de Kant, le père du subjectivisme, qui a été appelé le philosophe du protestantisme. L'épistémologie protestante est toute subjectiviste. En raison du principe individualiste, chacun a sa vérité, chacun peut faire son salut en prenant pour guide unique la Bible, qu'il interprète comme bon lui semble, c'est-à-dire à son gré; chacun peut composer son régime religieux comme l'on choisit son repas dans un cafetéria, et l'on trouve intolérable la pensée d'une Église avec magistère et autorité. On affirme que le

christianisme véritable n'offre pas à ses adeptes une loi ou une doctrine, mais une personne, un idéal, Jésus-Christ. À l'accusation que cela puisse conduire à l'anarchie de la pensée, on répond tout simplement qu'une vérité rigide n'est pas souhaitable. Selon le Rév. Dr Micklem lui-même, « Most protestants seem to think that Christianity is but a way of life and not a system of truth » ; et le pasteur Monod ira jusqu'à dire : « Abolissons le culte et rallions-nous dans le sentiment. » On distingue entre la foi, qu'on dit être un acte du cœur, et la croyance, qui est un acte intellectuel ; et on prétend que la première seule importe et qu'on peut avoir une religion sans dogme précis. On prise de moins en moins la vérité objective, que l'on remplace par le sentiment et l'expérience religieuse. On soutient que la religion consiste tout entière dans la piété intérieure et le sentiment du cœur. Peu importe ce qu'on pense de Dieu et du Christ, pourvu que sa piété tire d'eux son inspiration.

Faut-il rappeler que le sentiment ne constitue pas à lui seul toute la religion ? La vertu fondamentale de charité est affaire de volonté, et non de sentiments et d'impressions. La foi nous renseigne sur la présence et l'action de Dieu ; et c'est essentiel à toute religion intérieure que nous ayons ces connaissances, mais ce n'est qu'accessoire que nous en éprouvions le sentiment. Sans faire fi des consolations sensibles, les maîtres de la vie spirituelle forment leurs disciples à s'en passer. Il est plus important qu'une religion apporte à l'homme des lumières sur Dieu, sur lui-même et sur sa destinée, que des sentiments de paix et de confiance ; et d'ailleurs, les éléments affectifs qui constituent l'expérience religieuse ne peuvent réellement s'épanouir que si le dogme les vivifie et les oriente. Quand on ne se préoccupe pas des affirmations doctrinales et des fondements objectifs, mais seulement de l'expérience personnelle d'une foi qui n'est qu'une poussée sentimentale et qui se suffit à elle-même, il ne reste plus de corps de doctrine qui éclaire et renseigne. Quand la vérité s'élabore au sein de la conscience individuelle et s'identifie avec des dispositions subjectives, l'espèce de religion qui s'ensuit ne dépasse pas le niveau humain et ne met pas en contact avec les réalités invisibles de l'ordre surnaturel, mais se réduit à une psychanalyse, une éthique ou une sociologie, qui s'occupe beaucoup plus

des choses temporelles qu'éternelles. Se désintéressant de la vérité, objet de l'esprit humain, le protestantisme n'est plus qu'une nourrice qui tâche d'endormir, avec des sornettes, l'inquiétude humaine.

Un incroyant, Northrop, auteur d'un livre remarquable intitulé *The Meeting of East and West*, a porté un jugement sévère, mais juste sur le protestantisme actuel: « A religion ungrounded on reason and without theology is a religion which does not know what it means by the words it uses. The pursuit of modern Protestant faith to its necessary conclusion leads to skepticism and demoralization. So much of modern Protestantism has become an intellectually empty, emotionally tepid, morally and socially inadequate, esthetically blind religion. »

Un autre incroyant, André Gide, est tout aussi sévère, lorsqu'il écrit dans son Journal: « Puisqu'il n'y a pas de limite au libre examen, le protestantisme a créé une religion sans limite, et donc indéfinie et indéfinissable, qui ne saura décider si oui ou non l'athéisme fait partie du protestantisme. C'est une religion qui ne sait où elle doit s'arrêter, ni où elle va. »

Je ne puis m'empêcher de citer aussi Robert Hugh Benson, qui connaissait bien l'Église anglicane, dont il fut un ministre pendant de nombreuses années avant de se convertir, et qui disait: « I can no longer see in it anything more than hints and fragments and aspirations detached from their center and reconstructed into a purely human edifice without foundation or solidity. »

Il fut un temps, dans l'histoire du protestantisme, où l'on soutenait que la foi sans les œuvres suffisait à justifier l'âme pécheresse, mais aujourd'hui il semble qu'on attache peu d'importance à la foi et qu'on appuie uniquement sur l'action, comme si l'on disait: « Ce n'est pas ce que l'on pense qui compte, mais ce que l'on fait. » L'insistance de l'Église sur la pensée, sur l'unité de l'interprétation de la Révélation, sur l'étude de la doctrine surprend bon nombre de protestants qui frappent à notre porte et qui voudraient être admis dans l'Église tout de suite. Ils ne tardent pas à voir cependant le bien-fondé de notre attitude intellectualiste et à comprendre que l'action dépend des idées; qu'on ne peut pas avoir un code de vie chrétienne sans un credo; que la foi est le premier pas vers la justification, et que cette foi, qu'il ne faut pas confondre avec la con-

fiance ou l'espérance, demande un objet catégorique, et exige, pour être explicite et renseignée, un stage plus ou moins long d'instruction. Les âmes qui font appel à nos services, ont été touchées par la grâce; leurs dispositions morales sont ordinairement excellentes, et notre travail ne consiste qu'à leur découvrir les panoramas de la foi et à leur fournir des explications qui satisfassent leur soif de croire. Naturellement, ce n'est pas nous qui leur donnons la foi, et notre fonction se réduit à leur présenter l'objet à croire en même temps que les raisons justificatives de leur foi.

Chaque fois que nous avons à donner de l'instruction, il nous faut nous enquérir minutieusement des connaissances précises et certaines de notre catéchumène. Nous ne pouvons pas présumer que, parce qu'il se réclame de telle ou telle secte, il possède déjà un bagage de connaissances bien définies qui correspondent aux professions de foi officielles de ces sectes. Très souvent, les protestants, avant de venir à nous, ont essayé plusieurs religions et ont butiné ici et là; et ils se disent membres de telle ou telle dénomination, non pas toujours à cause de convictions bien arrêtées, mais pour des raisons parfois purement sentimentales. Même lorsqu'ils soutiennent qu'ils croient déjà un point quelconque de la doctrine catholique, il est rare que nous n'ayons pas besoin d'y revenir, car ordinairement tous leurs concepts religieux sont tellement vagues et confus, qu'il nous les faut épurer et préciser. Pour ne citer que deux exemples, j'ai dû expliquer longuement à un bon anglican, qui avait communie régulièrement dans son église et qui croyait n'avoir rien à apprendre au sujet de l'eucharistie, que la présence réelle de Jésus dans le saint sacrement n'était pas simplement l'effet de notre foi; et j'ai rencontré un grand nombre de protestants qui connaissaient l'expression « communion des saints » pour l'avoir souvent récitée dans le Credo, mais qui n'en comprenaient pas le premier mot.

Outre la division des protestants en des centaines de sectes qui se contredisent, il y a deux grandes écoles de pensée, qui se partagent tous les dissidents aujourd'hui, les écoles conservatrice et libérale; et il n'est pas nécessaire d'ajouter que c'est le libéralisme qui prédomine.

Les protestants conservateurs, qui sont de rares unités, considèrent encore le christianisme comme le fruit d'une intervention surnaturelle. Tout en refusant de reconnaître la Tradition comme source de la Révélation et lieu théologique adéquat, ils croient que la parole de Dieu est tout entière contenue dans l'Écriture, unique règle de foi. Bien qu'entachée d'erreurs et de déficiences notoires, leur religion conserve une bonne proportion de pratiques et de principes chrétiens et coïncide avec la religion catholique sur plusieurs points.

On n'en peut dire autant du protestantisme libéral, qui rejette le surnaturel pour associer le sentiment religieux à la conception moderne de l'ordre universel et pour n'arriver qu'à une religion ou plutôt une philosophie naturelle. Ces émancipés, qui forment l'aile gauche du protestantisme, ne considèrent plus la Bible comme code fixe de la foi. Selon eux, la lecture qu'on peut encore faire de la Bible ne serait qu'une invitation à exercer l'autonomie de sa pensée, et la religion chrétienne ne consisterait pas à donner l'adhésion de son esprit et de tout son être à des dogmes définitifs et permanents, mais simplement à pratiquer certaines vertus morales et sociales, tout en laissant son esprit divaguer à cœur joie.

À tour de rôle, les systèmes philosophiques les plus extravagants ont porté de graves atteintes au protestantisme, et depuis un demi-siècle, les ravages du modernisme, ramassis de toutes les erreurs et de toutes les hérésies, y ont été tels que la plupart des sectes sont maintenant absolument vides de tout surnaturel. Les premières victimes de cet abandon de la foi en la divinité du Christ et du christianisme ont été les ministres eux-mêmes et les étudiants en théologie protestante. À leur suite, le peuple naturellement a glissé vers l'indifférence religieuse, et il n'est pas du tout surprenant que partout leurs églises soient presque vides.

Le *revival* piétiste de John Wesley, fondateur du méthodisme, au XVIII<sup>e</sup> siècle; le mouvement ritualiste d'Oxford au siècle dernier, qui ramena tant de brebis égarées au bercail et qui fonda dans l'Église anglicane elle-même quelques congrégations religieuses; l'union de la haute Église luthérienne, au commencement de notre siècle, qui réclamait le rétablissement de la liturgie, de la messe, de la confession, du culte de la Sainte Vierge, du bréviaire pour les pasteurs

et des tiers-ordres pour les fidèles; le retour au protestantisme évangélique que prône actuellement le théologien Karl Barth, tous ces mouvements de réaction et de sursaut devant l'abîme, ont quelque peu retardé la débâcle, mais ils n'ont pu l'arrêter; et aujourd'hui on peut dire que le protestantisme sous toutes ses formes s'accommode volontiers du courant moderniste et libéral, et se trouve à la remorque des rationalistes. Quand on voit des évêques anglicans, qu'on s'attendait à être les plus conservateurs des protestants, nier impudemment la divinité de Jésus-Christ, bénir le communisme matérialiste et athée, et approuver, en concile général à Lambeth, le « birth control » et le divorce, on se rend compte des modifications profondes qu'ont subies toutes les sectes, au point qu'aucun de leurs fondateurs, s'il revenait sur terre de nos jours, ne reconnaîtrait son œuvre. Quand on sait que les sectes ont à peu près éliminé tout le fond doctrinal de la religion chrétienne et n'ont conservé de leur état initial que le principe du libre examen, il est ironique de se rappeler avec quelle main impitoyable Calvin frappait tous ceux qui, invoquant ce principe, osaient exprimer une opinion personnelle en contradiction avec le dogme fixé par le réformateur de Genève.

Construites sur le sable mouvant de la libre interprétation et du sentiment individuel, les religions hérétiques ont non seulement varié dès le commencement, mais se sont décomposées et volatilisées; et le protestantisme libéral, qui les engouffre toutes, n'est qu'à un pas du rationalisme et de l'incroyance. En autant que le libéralisme a décidément pris le dessus dans toutes les sectes, celles-ci sont appelées à disparaître comme sociétés religieuses et à n'être plus que des clubs beaucoup plus intéressés à exercer une influence politique qu'à promouvoir la sainteté. Après tout, religion et libéralisme s'entrechoquent; car la religion, comme le mot lui-même l'indique, suppose une obligation, tandis que le libéralisme doctrinal suppose l'absence d'obligation et la liberté complète de l'individu de penser et de faire ce qu'il veut, comme si sa religion était une affaire tout à fait privée où il ne devrait y avoir aucun contrôle, aucune discipline, aucune organisation hiérarchique, aucun credo. Le protestantisme libéral, saturé de naturalisme, imprégné d'une psychologie matérialiste et à base d'immanentisme, est une pseudo-religion sans

transcendance vivante, sans mystère révélé, sans sacrement, sans conviction bien arrêté, autant dire, un humanisme tronqué. Voici quelques citations d'un théologien libéral contemporain: « Original sin and guilt, basic in the medieval religious synthesis, are rejected by modern man . . . All our theories of salvation are ideologies of men, who have reflected the limitations of their age and perspective . . . An interpretation based upon the facts of life is always more satisfying than one built upon the guesses of the Fathers of the Church . . . We must abandon the vain attempt to secure unity through doctrinal statement or the establishment of a universal church. »

Voilà le ton habituel d'une vaste partie de la théologie protestante, qui a sombré jusqu'à la négation de toutes les vérités essentiellement chrétiennes. Comme l'assure le pasteur Monod, le protestantisme est devenu une série de formes religieuses de la libre pensée, dernier avatar du libre examen, qui se révèle comme un plan incliné, sur lequel, de négation en négation, le protestantisme ne peut s'empêcher de glisser jusqu'au doute ou à la négation de tout. Certes, toutes les sectes n'en sont pas encore là, mais si nous devons tâcher de déterminer quel est le commun dénominateur d'articles fondamentaux sur lequel elles s'entendent, nous aurions un bagage doctrinal extrêmement léger. Alzog, dans son *Histoire de l'Église*, cite un théologien protestant du siècle dernier, qui disait: « J'écrirais sur l'ongle de mon pouce tout ce qui reste de dogme généralement cru dans l'Église protestante. » Certains ont essayé de faire la concorde dans le camp protestant en proposant le minimum de dogmes suivant: la création, la Providence, le péché originel, l'Incarnation, la Rédemption. Mais il est des théologiens qui ne veulent plus du péché originel, d'autres trouvent que les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption ne sont pas populaires et qu'ils sont d'ailleurs inutiles s'il n'y a pas de péché originel, et ainsi tous les articles peuvent se réduire à deux: création et Providence. Mais d'autres viennent qui croient difficilement à la Providence, et d'autres enfin qui ne se soucient pas d'admettre la création. Quelqu'un peut rejeter toute foi en un Dieu personnel et demeurer membre d'une Église protestante. Ainsi, de dogme universellement admis dans les Églises protestantes, il n'y en a point.

Toutes les sectes n'ont pas subi au même degré l'action corrosive des principes de la Réforme. Il en est qui ont réussi mieux que d'autres à tenir en échec pour un temps l'émiettement de la Révélation et l'évanouissement de la foi, mais elles ne peuvent s'arrêter indéfiniment sur la pente fatale des concessions. Ce n'est que graduellement que les révoltés contre Rome ont dissipé les trésors de la Révélation, qu'ils ont cessé de garder le dépôt et l'ont laissé s'effriter. Au XVI<sup>e</sup> siècle, ils ont rejeté l'Église du Christ, tout en conservant la foi dans le Christ. Au XVII<sup>e</sup> siècle, bon nombre d'entre eux ont nié la divinité du Christ, tout en retenant la croyance en Dieu. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce déisme lui-même a été abandonné par plusieurs et, avec le matérialisme, le rationalisme s'est implanté. Au XIX<sup>e</sup> siècle et de nos jours, comme conséquence d'une éducation scolaire qui se dit neutre mais qui est irreligieuse et que toutes les sectes ont approuvée, la masse des protestants est tombé dans le doute, l'incroyance, l'indifférence et a cessé d'être influencée par le dogme et la morale chrétienne. Cette chute du libre examen jusqu'à l'athéisme et à l'apostasie complète, prédite par Bossuet dans son *Histoire des Variations*, s'est réalisée de nos jours. Les sectes n'ont rien fait pour empêcher la civilisation occidentale de briser avec ses origines chrétiennes et de devenir séculière et païenne. Au contraire, elles ont contribué à la déchristianisation de notre temps, qu'on a appelé l'ère post-chrétienne et qui, hélas ! paraît ne vivre que du souvenir et des suites du christianisme, comme d'un parfum qui subsiste même lorsque la substance s'est évaporée. La majorité des sectes n'ont pu éviter l'écueil du rationalisme et du naturalisme et les protestants qui sont restés fidèles au Christ font figure d'exceptions et ne représentent plus la norme du protestantisme.

La révolte impie contre l'Église infaillible et indéfectible, qui est l'Épouse du Christ, ne pouvait produire des institutions qui eussent une efficacité divine ou qui fussent assurées des promesses de la vie éternelle ; en conséquence, toutes les sectes devront tôt ou tard se désintégrer complètement. En attendant, quelques-unes peuvent encore offrir à leurs adeptes des bribes de la Révélation chrétienne et un code de morale naturelle, qui n'est pas sans valeur. Ce sont

là les biens spirituels que certaines âmes sincères, qui ne sont que matériellement hérétiques, peuvent trouver dans leur religion, qui n'en est une que par analogie. Il semble que ce christianisme exsangue et truqué satisfasse leur curiosité intellectuelle et les aspirations de leur cœur. Ne connaissant pas la vraie lumière, ils se contentent de pâles lueurs, et la plupart se cantonnent dans une honnête médiocrité, une décence, une dignité d'ordre naturel, où les clartés de la foi surnaturelle ne jouent aucun rôle. Mais d'autres, qui ont une tournure d'esprit plus exigeante, poursuivis par une certaine inquiétude religieuse et un sentiment d'insécurité morale, cherchent une issue à leur impasse et s'acheminent vers la vraie foi. Le nombre de convertis grandit sans cesse, mais il serait beaucoup plus considérable, si tous les catholiques irradiaient la foi, qu'ils ont reçue comme une grâce et sans qu'il y eût mérite de leur part, s'ils étaient conscients de leurs responsabilités auprès de ceux qui sont dans l'erreur, et ne se contentaient pas de leur lancer des anathèmes ou de les ignorer complètement.

Si la désagrégation des sectes voulait dire un accroissement de conversions, nous aurions raison de nous en réjouir, mais malheureusement la plupart de ceux qui sont désillusionnés et désabusés du protestantisme abandonnent toute pratique religieuse; et c'est encore mieux d'avoir une religion fausse que de n'en pas avoir du tout.

Devant la vague menaçante du paganisme moderne qui s'attaque à toute religion, il convient que tous ceux qui croient en Dieu et en sa providence, dans le Christ et son message évangélique, même s'ils n'appartiennent pas à la même Église, serrent leurs rangs et s'entendent pour exercer une influence salutaire dans l'ordre économique et social. L'Église est intransigeante avec l'erreur, elle est jalouse de son orthodoxie, elle ne consentira jamais à des compromis de doctrine, mais elle encourage, surtout de nos jours, une action concertée de tous les chrétiens, catholiques ou non, contre l'impiété, le communisme, le matérialisme, le sécularisme, que les évêques américains, dans une magnifique lettre collective, ont dénoncé, l'an passé.

Des mouvements, comme « The Sword of the Spirit » fondé par le cardinal Hinsley en 1943, ont réuni catholiques et protestants dans

une commune affirmation de principes chrétiens. Cet exemple de collaboration a été suivi par plusieurs partis politiques d'après-guerre en Europe, tels les Chrétiens démocrates en Italie et en Allemagne, le Mouvement républicain populaire en France, et autres groupes en Belgique et en Hollande, où catholiques et non-catholiques se sont ralliés autour de certains principes traditionnels et de certaines directives inspirées par le christianisme.

Rome même, en 1945, a donné l'exemple d'une telle coopération et unité spirituelle entre ceux de différentes confessions qui reconnaissent Jésus-Christ pour leur maître, en approuvant et bénissant la fondation d'une organisation internationale et interconfessionnelle, appelée « Unitas », dont le père Charles Boyer, jésuite, préfet des études à l'Université Grégorienne, est le premier président. Une main amicale a été offerte aux hérétiques et aux schismatiques qui ont conservé la foi dans le Christ, afin que, s'entendant sur ce point du moins, tous les chrétiens puissent présenter un front uni aux violentes attaques des communistes et des ennemis de toute religion. Jusqu'à présent, c'est l'Église catholique seule qui a soutenu le choc de ces attaques, et même, mûs par leur animosité contre l'Église, nombre de ministres protestants supposés chrétiens se sont associés aux forces anti-chrétiennes; et il est grand temps que tous les croyants sincères se rangent sous l'étendard du Christ pour la bataille peut-être finale qui se livre dans les temps tragiques et catastrophiques que nous vivons.

Bien que nous soyons encore loin des grandes réconciliations, le pape lui-même espère que l'organisation « Unitas » favorisera le rapprochement des âmes de bonne volonté et la restauration de l'unité chrétienne. C'est à cette fin que nous devons nous associer à la prière sacerdotale de Notre-Seigneur: « Père Saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous . . . Mais je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour tous ceux que leur parole conduira à croire en moi; afin qu'ils soient aussi un en nous et qu'ainsi le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé. Et la gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi,

afin qu'ils atteignent la perfection de l'unité, et que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis ils soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée. »

Henri SAINT-DENIS, o.mi.,  
Professeur à la Faculté de Philosophie.

# *Lamartine et l'Institut Canadien de Montréal*

---

Se souvient-on aujourd'hui d'une controverse célèbre qui, vers 1850, passionna les lettrés du Canada français ? Elle transforma le Landerneau littéraire de l'époque en deux camps ennemis. Nos journaux répercutèrent les échos de la querelle jusqu'en France où un auteur réputé entra, lui aussi, en lice. Même si l'affaire n'eut pas de suites graves et si, aux yeux de la postérité, elle s'en est allée en brouet d'andouille, il convient d'en évoquer la genèse, les principales phases ainsi que les amusantes péripéties, ne serait-ce que pour savoir quelle conception nos arrière-grands-pères se faisaient du rôle de la morale dans les lettres. Cette évocation permet de jauger, dans le Canada français de 1850, l'influence du romantisme et notamment de Lamartine.

En outre, ce débat littéraire se doubla bientôt d'un débat politique qui mit aux prises ultramontains ainsi que le han et l'arrière-han du libéralisme canadien. À n'en pas douter, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Lamartine devint l'un des saints du calendrier des « rouges » authentiques qui ferraillaient alors au Canada français.

Pour être renseigné sur tous les tenants et aboutissants de l'affaire, il suffit de consulter nos vieux journaux. C'est l'édition du 6 octobre 1856, de la *Patrie*, qui met sur la piste amateurs et spécialistes des lettres canadiennes.

Lamartine connaissait alors des heures sombres. À lui n'allaient plus, comme en 1848, les vivats sonores de citoyens en délire et les acclamations de tout un peuple. Le second Empire battait froid au sauveur de la deuxième République. À court d'argent et de ressources, Lamartine n'était plus assuré du pain quotidien. De tous temps d'ailleurs, la poésie et les chiffres ont fait mauvais ménage; vers 1856 notamment, le poète illustra, hélas ! cet axiome.

Réduit à la misère, Lamartine se décida à monnayer sa prose. Ainsi naquit son *Cours familial de Littérature*; même s'il abonde en aperçus ingénieux, l'ouvrage n'ajouta pas grand-chose à la gloire du poète.

On sait que ce *Cours familial* s'adressait à toutes les bonnes familles de France. En s'abonnant d'avance à cette publication, elles venaient, financièrement parlant, à la rescousse de l'indigence tout en servant les intérêts des lettres françaises. Belle et bonne action, en vérité, qui eût dû obtenir une approbation unanime en France et outre-Atlantique; mais un excès de zèle et des propos malencontreux gâtèrent l'affaire.

La France n'avait pas alors le monopole des bonnes familles; il s'en trouvait assurément quelques-unes au Canada français. Ne pourraient-elles pas, elles aussi, tirer profit de la lecture de ces *Cours familiaux*? Poser la question, c'était la résoudre. Cette idée d'intéresser les familles américaines et canadiennes-françaises à la future publication germa-t-elle dans le cerveau de Lamartine ou de l'un de ses amis? Les documents de l'époque sont muets là-dessus. Ce qui est sûr, c'est qu'elle plut à l'illustre poète. D'un commun accord, lui et ses disciples décidèrent d'y donner suite sans tarder, afin d'accroître d'autant la recette.

C'est à Montréal que l'idée prit corps grâce à l'obligeance de membres, pour la plupart, de l'Institut Canadien. On ne soulignera jamais assez l'importance du rôle de cette institution dans le monde littéraire du Canada français, au cours du siècle dernier. Rendez-vous de quelques-unes des meilleures plumes et des penseurs les plus personnels de l'époque, l'Institut Canadien rêvait de nouer plus solidement les liens intellectuels qui unissaient le Canada à la France et, si possible, d'en forger de nouveaux.

Dès 1856, il pouvait se féliciter d'entretenir de fructueuses relations avec le Musée impérial de France. En effet, ce Musée prêta à l'Institut Canadien les objets d'art que voici: la *Vénus* de Milo, l'*Apollon* du Belvédère, le *Groupe du Laocoon*, la *Nymphe* de Fontainebleau et le *Grand Candélabre* de la « Salle du Conseil ». À partir du 24 juin 1856, l'Institut Canadien invita le public montréalais à prendre connaissance de ces chefs-d'œuvres au « marché Bonsecours, dans

la chambre du comité no 1, vis-à-vis le bureau du trésorier de la cité <sup>1</sup> ».

Les bons offices de l'Institut Canadien ne devaient pas faire défaut au comité établi en France pour secourir Lamartine.

C'est dans la *Patrie*, édition du 6 octobre 1856, que sont annoncées pour la première fois la constitution probable d'un comité canadien de souscripteurs ainsi que la venue, à Montréal, du représentant même de M. de Lamartine. Il s'appelait M. Desplaces <sup>2</sup>. Avant de parcourir le sud des États-Unis, dans le dessein d'intéresser à son projet les admirateurs de la culture française, il voulait bien lier d'abord connaissance avec les cousins du Canada en séjournant pendant quelques jours à Montréal. Il va de soi que M. Desplaces n'avait d'autre motif que de constituer ainsi un comité montréalais d'aide à Lamartine, sorte de pendant canadien au comité américain déjà établi, dont faisaient partie quelques personnalités et, entre autres notables, Washington Irving, Halleck, Bancroft, Longfellow et Wentthrop.

Ainsi muni de hautes recommandations, M. Desplaces pouvait escompter un retentissant succès en terre canadienne. Lui aussi saurait, de science certaine, que l'hospitalité québécoise n'est pas un vain mot. En premier lieu, M. Starnes, « l'estimable maire de Montréal <sup>3</sup> », ainsi que MM. D.-B. Viger et L.-H. Lafontaine lui ménagèrent un chaleureux accueil. Un mois ne s'était pas écoulé depuis la venue de M. Desplaces sur les bords du Saint-Laurent que déjà fonctionnait un comité canadien d'aide à Lamartine. Comité fort imposant, en vérité, par le nombre et la qualité de ceux qui daignèrent patronner la louable initiative sous la direction de l'honorable P.-J.-O. Chauveau, surintendant de l'Instruction publique dans la province de Québec.

On nous saura gré de reproduire cette liste de personnages telle qu'elle parut alors dans un journal montréalais, avec ses abréviations, ses parenthèses, ses juxtapositions de titres et de qualités hétéroclites :

Bernard, Edm. Avocat.

Beaujeu, (Hon. Saveuse De) Membre du Conseil Législatif.

Berczey, W. Avocat.

<sup>1</sup> *La Patrie*, 9 juillet 1856.

<sup>2</sup> M. Desplaces jouissait évidemment de l'entière confiance de M. de Lamartine qui avait osé écrire à M. de Trobriand, rédacteur du *Courrier des Etats-Unis*: « Desplaces est un autre moi-même » (*La Patrie*, 6 octobre 1856).

<sup>3</sup> *Ibid.*

- Bibeau, M. Prés. de la Société Polytechnique.  
 Bleury, (Hon. Sabrevois De) Avocat.  
 Chauveau, (Hon. P.-J.-O.) Surintendant de l'Instruction Publique, ancien ministre.  
 Cherrier, C.-S. Conseil de la Reine.  
 Coursol, Chs. Avocat.  
 Daoust, Chs. Membre de l'Assemblée Législative, Président de l'Institut Canadien.  
 Day, (Hon. Juge Ch.)  
 Dessaulles, L.-A. Membre du Conseil Législatif.  
 Dorion, A.-A. Membre de l'Assemblée Législative.  
 Doutre, Joseph, Avocat.  
 Dunkin, Christ., Avocat.  
 Drummond, (L.-T.) ancien ministre.  
 Hudon, E. Négociant.  
 Hunt, Th. Sterry Chimiste de la Commission Géologique du Canada.  
 Labrèche-Viger, Ls. Avocat.  
 Laflamme, R. Avocat.  
 Lafrenaye, P.-R. Avocat.  
 Lenoir, Joseph, Avocat.  
 Leslie, (Hon. J.) ancien ministre.  
 Loranger, T.-J.-J. Memb. de l'Assemb. Législat.  
 McCord, (Hon. Juge J.-S.)  
 Mondelet, (Hon. Juge Chs.).  
 Papin, J. Membre de l'Assemblée Législative.  
 Papineau, (Hon. L.-J.) ancien Président de l'Assemblée Législative du Bas-Canada.  
 Papineau, L.-J.-A., Avocat.  
 Ramsay, D.-S. Maître-ès-arts.  
 Ramsay, T.-K. Avocat.  
 Rose, John, Conseil de la Reine.  
 Roy, Adolphe, Négociant.  
 Roy, Euclide, Avocat.  
 Sicotte, (Hon. L.-V.) Prés. de l'Assemb. Législ.  
 Starnes, Henry, Maire de Montréal.  
 Urquhart, Alex. Négociant.  
 Viger, (Hon. D.-B.) ancien ministre.  
 Viger, (Le commandeur, J.) <sup>4</sup>

Ces gens qui n'étaient pas tous de même acabit avaient entre eux un trait d'union: leur culte des lettres françaises et leur commisération en présence de l'extrême nécessité du poète. Tous étaient acquis à M. Desplaces, propagandiste bénévole des œuvres lamariniennes. Tous estimaient que les Canadiens cultivés devaient s'empresse de délier leur bourse pour assurer la plus large diffusion, même en Nouvelle-France, au *Cours familial de Littérature*.

<sup>4</sup> *La Patrie*, 24 octobre 1856.

Ce comité était susceptible d'accroître ses effectifs. Dans le dessein d'obtenir des adhésions des quatre coins du Canada français, il fit comme tout comité qui se respecte: il rédigea un vibrant manifeste. À le lire on constate que la pensée lamartinienne donne, sur la branche canadienne, un fruit d'arrière-saison. Fruit trop hâtivement mûri, hélas ! et voué à l'oubli, voire à l'hostilité et au mépris, en raison de malheureuses conjonctures.

Ce fruit se présentait pourtant sous des auspices favorables. Qu'on en juge par le manifeste lui-même dont le style volontiers périodique et ampoulé confère à plusieurs de ces paragraphes un caractère vieillot et réhausse le morceau d'une patine vénérable.

#### APPEL AU CANADA EN FAVEUR DE LAMARTINE.

Après avoir rempli son siècle de sa gloire littéraire et de son éloquence; après avoir tenu dans ses mains les destinées de sa Patrie et de l'Europe, Lamartine se voit menacé, sur le seuil de la vieillesse, par la pauvreté.

Avec un courage digne de lui-même, il veut, dit-il, faire tête à ses malheurs par le travail.

Il abandonne la politique pour se réfugier dans les lettres. C'est exclusivement comme homme de lettres qu'il fait appel aux sympathies du Nouveau-Monde.

Il a entrepris au commencement de cette année la publication, en Français et en Anglais, d'un recueil mensuel, intitulé: Cours Familier de Littérature.

C'est pour cet ouvrage qu'il demande à l'Amérique l'hospitalité intellectuelle, et c'est sur lui qu'il compte pour rétablir sa fortune.

Dans une lettre adressée à l'un de nous, il s'exprime ainsi:

« Je vous recommande, aussi vivement que j'en suis capable, mon excellent ami, M. J.-B. Desplaces, et l'affaire dont il a bien voulu se charger par dévouement à mes malheurs. Cette affaire contient mon salut et celui de huit cents pauvres paysans compromis dans ma ruine, si cette ruine imméritée venait à s'accomplir faute de travail. En aidant M. Desplace c'est moi que vous sauvez. »

Le Canada, dont une partie de la population parle la langue dans laquelle Lamartine a écrit tant de chefs-d'œuvre, et où la population anglaise devient de plus en plus familière avec l'idiôme français, le Canada est le pays, où, après la France, ce grand écrivain est sûr de trouver le plus de sympathie. Aussi l'opinion publique s'est-elle émue, et tout annonce qu'elle répondra chaleureusement à cet appel<sup>5</sup>.

Jusqu'ici rien à reprendre: ces considérations méritent de rallier tous les suffrages non seulement des Canadiens français, mais aussi des

<sup>5</sup> *La Patrie*, 24 octobre 1856.

Anglo-Canadiens ou des Américains. Le paragraphe qui suit s'adresse particulièrement aux habitants de la France Nouvelle:

Il n'y a pas à s'en étonner: un peuple pieux comme le nôtre n'a pas oublié les efforts de l'illustre poète pour arrêter son siècle sur la pente du matérialisme; il se souvient que Lamartine a puissamment contribué au retour des idées religieuses, en entretenant ses contemporains de l'âme et de Dieu<sup>6</sup>.

Ici perce le bout de l'oreille. L'auteur du manifeste veut miser sur les sentiments religieux du peuple canadien-français pour accroître la collecte de M. Desplaces. Il s'y prend d'excellente façon. Il possède autant que quiconque le credo lamartinien. Il se garde bien, dans ce paragraphe, de mentionner le mot *catholicisme*. Il préfère, en habile tacticien qu'il est, retenir l'attention sur l'aspect le plus sympathique de l'auteur des *Méditations* et des *Harmonies*: le spiritualisme de sa poésie, ses fréquentes envolées vers l'au-delà, sa soif du mystère, de l'inaccessible et du divin. En ce sens, il est juste d'affirmer que Lamartine a lutté contre le matérialisme de son époque et qu'il a pu contribuer à ramener à Dieu certaines âmes encore égarées dans les broussailles du voltairianisme ou de l'athéisme.

Non content de pareilles lettres de créance données ainsi, en terre canadienne, au déisme lamartinien, M. Desplaces, désireux de conduire l'entreprise tambour battant, pria le rédacteur de la *Patrie* d'annexer au manifeste quelques notes explicatives sur l'esprit du *Cours familier de Littérature*. N'allons pas croire qu'il cédera ici à la tentation de plastronner d'une façon difficilement supportable pour des Canadiens. Si d'autres n'ont pas su toujours éviter ce traquenard, lui prendra ses précautions pour ne pas s'y laisser choir. Il apostille le manifeste tout simplement . . . sans renoncer au plaisir de le développer un tantinet. Mais il s' imagine qu'il reste ainsi, depuis le commencement jusqu'à la fin de ses commentaires, dans le droit fil de la pensée et des sentiments du Canada français. Écoutons-le discourir; voyons-le s'approcher insensiblement du point vif du débat:

Ce *Cours Familier de Littérature*, écrit par Lamartine seul, est, comme je l'ai dit ailleurs, l'évocation, par un homme de Génie, des grandes intelligences qui ont éclairé le monde.

C'est l'essence des études, des méditations et des jugements de toute

<sup>6</sup> *Ibid.*

la vie de Lamartine: Son œuvre embrassera tous les temps et tous les peuples.

Dans un pays comme le Canada, jaloux de conserver intacts ses principes religieux et la pureté des mœurs, le *Cours Familier de Littérature* se place naturellement sous le patronage des mères de famille. Le langage de Lamartine est aussi chaste que son style est beau. Il n'alarme jamais l'innocence. Non seulement il parle des choses sacrées avec le respect qui leur est dû, mais il l'inspire. Il enveloppe le lecteur d'une atmosphère bienfaisante qui élève l'âme et la fortifie<sup>7</sup>.

S'il ne s'était arrêté dans cette voie, M. Desplaces aurait fini par prendre figure de bon apôtre. Ce *Cours familial* est vraiment l'essence des méditations de toute la vie de Lamartine? On comprend alors que quelques-uns de nos arrière-grands-pères aient accueilli le futur ouvrage sous bénéfice d'inventaire. Même dans le Canada français de 1856, il s'en trouvait quelques-uns qui n'ignoraient pas les deux manières de Lamartine: la première manière où le poète arbore le drapeau d'un spiritualisme religieux qui conte fleurette au patriotisme, au traditionalisme et au catholicisme; la seconde manière où le grand homme, accablé sous les coups de maintes infortunes, laisse s'évaporer les croyances de sa jeunesse et de son adolescence pour en arriver à se faire une âme musulmane et à écrire, sans sourciller, que « la voix du muezzin, voix vivante, animée, qui sait ce qu'elle dit et ce qu'elle chante, est bien supérieure à la voix stupide et sans conscience de la cloche de nos cathédrales ». Même en 1856, quelques-uns de ces liseurs avertis — qui ne se souciaient pas des règles de l'*Index* comme d'un fétu — s'étaient rendus compte que plusieurs fragments de l'œuvre lamartinienne ne constituaient pas des pages de tout repos pour les jeunes filles. Ils se demandaient sans doute en quoi certains épisodes et certaines conclusions de *Graziella* « fortifient » l'âme. Aussi bien ne se résignaient-ils pas à placer, par ignorance ou par snobisme, « sous le patronage des mères de familles » le *Cours familial* qui venait de paraître en France. Ils y flairaient un danger possible. À M. Desplaces ils refusaient de donner un blanc-seing dont ils eussent pu ultérieurement se repentir. Bref, ils ne se laissèrent pas esbroufer par cette manœuvre.

Il y avait quelque mérite à faire machine arrière alors que, depuis 1848, Lamartine était devenu la coqueluche des salons cana-

<sup>7</sup> *La Patrie*, 24 octobre 1856.

diens. Ce comité montréalais arrivait donc au moment psychologique. Au diapason de cet état d'esprit, l'un des quotidiens de Montréal avivait la curiosité de l'élite en substituant à son feuilleton habituel, pendant quelques jours, la publication d'une notice biographique sur M. de Lamartine<sup>8</sup>.

En octobre 1856, la ferveur lamartinienne au Canada français allait crescendo. Elle connut son apogée à la fin du mois, en raison du zèle intempestif d'un certain Émile Chevalier, Français de France, mais Montréalais d'adoption, homme de lettres, journaliste combattif, mieux pourvu d'enthousiasme que de bon sens. Romantique effréné, il fit un pas de clerc, alors que M. Desplaces et l'auteur du manifeste ne s'étaient pas trop départis des règles de la prudence à l'égard des sentiments religieux du Canada français.

Tout le monde sait aujourd'hui que le *Jocelyn* de Lamartine ne constitue pas précisément le bréviaire de la morale et de l'orthodoxie, même s'il illustre à merveille l'amour romantique: l'ouvrage appelle des réserves manifestes. Loin de prendre là-dessus d'élémentaires précautions, Émile Chevalier lança bel et bien sur le comité montréalais d'aide à Lamartine le pavé de l'ours; à son sentiment, *Jocelyn* était un livre digne d'éloges dithyrambiques puisque c'était « l'espérance qui dissipe les ténèbres du cœur » ! C'était aussi « l'amour, voyez-vous, l'amour pur qui nous embrase aux rayons de son soleil<sup>9</sup> » ! Même en 1856, le papier canadien souffrait tout.

Ce beau raisonnement, qui ne valait pas les quatre fers d'un chien, devait sous peu donner de la tablature aux fervents amis canadiens de Lamartine.

La première riposte — assez maladroite, il est vrai — ne tarda pas à se produire. Exactement trois jours plus tard, c'est-à-dire le 3 novembre 1856, le quotidien montréalais, qui avait élevé Lamartine sur le pavois, se voyait contraint d'offrir l'hospitalité de ses colonnes à des propos aigre-doux sur l'idole. Une lettre adressée à M. Émile Chevalier était ainsi conçue:

Monsieur,

Nous avons lu avec intérêt le premier article que vous avez écrit au sujet de Lamartine; nous lirons les autres avec autant de plaisir sans

<sup>8</sup> *La Patrie*, 27 octobre 1856.

<sup>9</sup> *La Patrie*, 31 octobre 1856.

doute; mais nous ne pouvons vous accorder, comme vous l'affirmez, que Lamartine soit vraiment religieux, qu'il ait ces sentiments que vous lui attribuez. Lamartine est, sans doute, un grand poète et un grand littérateur; cependant, le rôle qu'il a joué dans la révolution française de 1848, la plupart de ses écrits eux-mêmes, plaident un peu bien fort contre les vertus dont vous l'ornez à plaisir. Nous ne voulons pas, monsieur, vous imposer notre opinion sur M. de Lamartine; mais nous espérons, par cet avertissement, vous mettre en garde contre des impressions légèrement fausses <sup>10</sup>.

Critique irrecevable assurément ! Elle semble bien émaner d'une plume royaliste qui n'a jamais pactisé avec la révolution de 1848. Comme si la politique devait s'immiscer dans la littérature ! Pas plus en 1856 qu'en 1940 ou en 1950, elle ne doit servir de guide aux esthètes en quête de chefs-d'œuvre. Critique trop timide, en vérité; loin d'attaquer de front l'adversaire, elle étale involontairement son ignorance et prête le flanc à une mise au point qui s'impose et que M. Émile Chevalier ne manquera pas de faire avec force preuves à l'appui.

Que le catholicisme de Lamartine soit sujet à caution, nul n'en disconvient: qu'il ait fini par se volatiliser sous l'influence grandissante de l'islamisme, après le voyage en Orient, beaucoup de critiques l'admettent; mais que le poète soit vraiment religieux, c'est l'évidence même. À son déclin surtout, le poète semblera identifier religion et déisme. Paysagiste-né, il contemple dans la création, par delà les beautés évanescences des êtres et des choses, la gloire du Créateur. À ceux qui lui reprochent de n'y pas voir le Christ, il faut dire, avec un critique pourtant hostile au romantisme en général et à Lamartine en particulier: « Prise en elle-même, la nature n'est que religieuse, elle n'est que déiste, elle n'est pas encore chrétienne; à toute âme droite elle atteste Dieu; à personne elle n'atteste directement Jésus-Christ <sup>11</sup>. »

Aussi bien Émile Chevalier prend-il avec agilité la balle qu'on lui lance pour la renvoyer prestement à son contradicteur dépourvu d'esprit critique. Il lui pose des questions pertinentes. Ce quidam a-t-il seulement lu Lamartine ? Si tel est le cas, pourrait-il monter en épingle le passage incriminé ? Puis vient un beau mouvement oratoire dont nos pères, impénitents rhétoriciens, ont dû se délecter:

<sup>10</sup> *La Patrie*, 3 novembre 1856.

<sup>11</sup> G. LONGHAYE, s.j., *Dix-neuvième siècle*, p. 378.

Pas religieux, lui ! mais il n'est pas tombé de sa plume un seul vers, — dis-je ? un seul mot, — en faveur de l'irreligion. Il l'a combattue et il la combat, sachez-le, par principe et conviction. La religion ! mais elle est innée chez M. de Lamartine ! mais c'est son âme, sa poésie, son souffle. Ôtez à Lamartine ses instincts, ses croyances religieuses, et il n'est plus rien<sup>12</sup>.

Et M. Chevalier d'illustrer immédiatement cette thèse avec deux morceaux bien choisis : *L'Hymne de l'enfant à son réveil* (Ô père qu'adore mon père ! Toi qu'on ne nomme qu'à genoux !) ainsi qu'un autre passage célèbre sur les âmes méditatives « que la solitude et la contemplation élèvent invinciblement vers les idées infinies, c'est-à-dire vers la religion ».

Bref l'inexpérience de son adversaire avait fourni à M. Chevalier l'occasion d'emboucher de nouveau le buccin en l'honneur de son dieu. Mais attendons la fin.

Quelqu'un se chargea bientôt de river son clou à M. Chevalier. Il se cache sous le voile d'un pseudonyme banal et c'est dommage : on aimerait connaître le nom véritable de celui qui est digne de croiser le fer avec Émile Chevalier. Le premier, en l'occurrence, il met le doigt sur l'apostume. Le premier, il établit une opportune distinction entre la religion et le *catholicisme* de Lamartine. Loin d'obéir au doigt et à l'œil aux consignes camouflées d'Émile Chevalier, le critique canadien exorcise les mélodieuses incantations du propagandiste plus frotté de littérature que de philosophie. Voici les principaux passages de cette maîtresse pièce qui, tout en pêchant par un excès de sévérité, met certains points sur certains « i ».

Il est évident qu'il y a méprise dans le public catholique au sujet de Lamartine et de ses œuvres . . .

On veut à tout force et sur tous les tons que Lamartine soit religieux ; et dans un pays comme le nôtre, nous dit-on, par compliment, Lamartine, à ce titre large, doit trouver chez les Canadiens sympathie entière. Sa religion, comme ses infortunes doivent également nous constituer ses amis dévoués. Halte là ! Messieurs ses admirateurs quand même. Passe pour les infortunes ; elles méritent tout ce que vous demandez ; et nous nous joignons bien cordialement à tous vos nobles sentiments sur ce point. Le génie dans le malheur se recommande par lui-même, comme don de Dieu, à toute âme bien née. Mais il faut en rester là avec Lamartine. Autre chose est le génie, autre chose l'usage qu'on en fait. L'un vient de Dieu, il est toujours bon : l'autre est de l'homme, et

<sup>12</sup> *La Patrie*, 3 novembre 1856.

participe à sa nature faible et faillible. Le vrai et le plus grand malheur de Lamartine vient de ce que cette belle intelligence a perdu, ou n'a jamais eu, comme tant d'autres beaux esprits parmi ses compatriotes, la foi de ses pères et des nôtres: la foi catholique.

*Jocelyn*, *la Chute d'un Ange*, *le Voyage en Orient*, sont des preuves péremptoires des idées étrangement religieuses de Lamartine. Impossible à un catholique éclairé d'y trouver l'orthodoxie de sa foi. Il y a donc pour le moins à s'étonner de la confiance et de l'aplomb avec lesquels on vient exalter ici ces œuvres, condamnées, du reste, par l'Église: tribunal sans réplique pour tout vrai catholique.

Tout ce que vous admirez dans le grand poète constitue, surtout pour la jeunesse ou les personnes non assez instruites, un danger très grave. La vérité catholique s'y efface sous le clinquant des expressions, on s'y perd dans le vide, on s'y embrouille dans le sentimentalisme. L'hymne de l'enfant à son réveil, pièce charmante sans doute, n'est pas exemple de ce vague, de ce vide qui ne définit rien de précis en fait de religion. Un enfant musulman comme un enfant catholique pourraient également faire cette prière . . .

Donc, en résumé, que le talent de Lamartine reste ce qu'il est; que son infortune soit reconnue et soulagée, nulle contradiction à cet égard. Quand à sa religion instinctive, poétique, illuminée, c'est en Canada que le beau génie de cet homme doit trouver des vœux et des prières pour que ce génie brille de tout l'éclat de sa véritable lumière <sup>13</sup>.

Même s'il s'est ainsi rendu coupable de forfaiture envers la gent lamartinienne qui n'admettait pas qu'on pût signaler avec désinvolture les lacunes de son modèle, le critique canadien loge ici à bonne enseigne. Plus fin que lui n'est pas bête. Il dissipe l'équivoque en vertu de laquelle Émile Chevalier et ses semblables conviaient effrontément les Canadiens français à servir les intérêts du catholicisme par la diffusion de la prose de Lamartine. S'il n'y avait pas entre ces deux choses antinomie, il n'y avait pas non plus identité. Désormais on le saurait à Québec comme à Montréal.

Une hirondelle ne fait pas le printemps: un article de journal ne suffisait pas, surtout en 1856, à enrayer un mouvement d'opinions et de sentiments en faveur d'un illustre poète indigent. Le comité montréalais d'aide à Lamartine déploya bientôt une remarquable activité.

Fondé en 1844, muni d'une charte civile en 1852, l'Institut Canadien n'était pas encore devenu, en 1856, le point de polarisation des efforts anticléricaux ou anticatholiques dans la métropole: l'inter-

<sup>13</sup> *La Patrie*, 12 novembre 1856.

vention de M<sup>sr</sup> Bourget date de 1868; l'affaire Guibord éclate en 1869.

Mais, dès cette époque, au sein de ce cercle littéraire et philosophique, s'effectuaient des compromissions hardies et s'étaient d'inquiétantes promiscuités. Libres penseurs et esprits forts s'y trouvaient à leur aise. Déjà se multipliaient sous le manteau les concessions aux turlutaines gallicanes et voltairiennes. Quiconque prenait le contre-pied d'une thèse catholique ou d'idées préconisées dans les milieux catholiques avait l'assurance d'obtenir bon accueil à l'Institut. L'opportune mise au point du 12 novembre 1856 portait la signature que voici: un Canadien français *catholique*. Indication suffisamment claire ! L'Institut Canadien de Montréal se devait de faire entendre un autre son de cloche; il ne faillit pas à la mission dont déjà l'avaient investi certaines têtes chaudes exerçant chez lui des fonctions spéciales.

Dans la soirée du 19 novembre 1856, quatorze signataires de l'appel au public montréalais, en faveur de Lamartine, se réunirent dans une des salles de l'Institut Canadien: MM. C.-S. Cherrier, A.-A. Dorion, L.-A. Dessaulles, Chs Daoust, E. Hudon, T.-K. Ramsay, C. Roy, L. Labrèche-Viger, E. Ouellet, R. Laflamme, M. Bibaud, M. Marchand, E. Roy, H.-E. Chevalier <sup>14</sup>.

Cette petite liste renferme, comme on l'a déjà constaté, les noms de certains polémistes, qui, plus tard, feront parler d'eux. Encore une douzaine d'années et ils mettront flamberge au vent afin de défendre les positions de l'authentique libéralisme doctrinaire. Pour le moment, ils entourent Émile Chevalier et endossent, par leur présence, ses remarques inconsidérées.

Au cours de la réunion, M. Dorion proposa la constitution d'un comité chargé d'obtenir le plus de souscripteurs au *Cours familial de Littérature* de M. de Lamartine. À un siècle — ou peu s'en faut — de distance, il est intéressant de connaître le nom des laïcs qui, dans le Montréal antérieur à la Confédération, résolurent de faire la quête, si l'on peut dire, pour accroître de quelques sous canadiens les dollars américains et les francs français que les amis de Lamartine se flattaient d'obtenir sans délai. Liste hétéroclite, elle aussi, dressée sans ordre hiérarchique; plusieurs Anglo-Saxons viennent grossir

<sup>14</sup> *La Patrie*, 21 novembre 1856.

les rangs des admirateurs du chantre de Milly: MM. Hudon, Ch.-D. Roy, Rouer Roy, Louis Marchand, R. Laflamme, L.-A. Dessaulles, E. Masson, L. Labrèche-Viger, T.-K. Ramsay, C. Dunkin, D. Kinnear, B. Chamberlin, Wm. Bristow, Jos. Doutre, C. Daoust, C. Laberge, D. S. Ramsay, H. Stuart, L. Renaud, H. Starnes, L.-H. Holton, E. G. Penney, R. Wily, Chs. Garth, A. N. Rennie, D<sup>r</sup> Peltier, D<sup>r</sup> Boyer, D.-E. Papineau, Euclide Roy, E. Chevalier, D<sup>r</sup> Coderre, D<sup>r</sup> Jones, D<sup>r</sup> McDonald, H. Chapman, H. Hunt <sup>15</sup>.

Sous le manteau de la littérature, l'Institut Canadien dissimulait mal des préoccupations étranges. Il annonça une série de conférences sur Lamartine. Pardon ! On disait alors non pas *conférence*, mais bien *lecture*. Affreux anglicisme que les gens cultivés ont depuis banni de leur conversation et de leurs écrits.

Porte-parole de Lamartine et de ses amis, M. Desplaces lui-même prononça, vers la fin de novembre 1856, une conférence sur le poète. Il n'ignorait pas le secret de flatter son auditoire mixte et de tirer parti de toutes les situations. Il eut un mot aimable pour madame de Lamartine. Quel en était le motif ? Un journaliste d'alors nous l'apprend : « Quand M. Desplaces vint à parler de madame de Lamartine qui est anglaise, il doit, pensons-nous, avoir singulièrement flatté les dames ses compatriotes qui assistaient en grand nombre à la lecture <sup>16</sup>. »

D'une pierre, l'habile conférencier avait fait deux coups : louer madame de Lamartine, autrefois mademoiselle Birch, anglaise authentique, c'était s'attirer les bonnes grâces des dames . . . et des Anglo-Canadiens, membres du comité montréalais. Comme il ne voulait pas être en reste de politesse à l'égard de qui que ce soit, il s'empressa d'ajouter que, à son sentiment, madame de Lamartine était « la plus haute expression de la femme chrétienne <sup>17</sup> ». Que madame de Lamartine ait été une bonne chrétienne, nous n'avons aucune raison de ne pas le croire. Mais dire qu'elle était *la plus haute expression* de la femme chrétienne ? Consigner cela noir sur blanc sans susciter quelques remous même chez les anticléricaux de l'Institut ? On peut

<sup>15</sup> *La Patrie*, 21 novembre 1856.

<sup>16</sup> *La Patrie*, 1<sup>er</sup> décembre 1856.

<sup>17</sup> *Ibid.*

ainsi mesurer l'étendue et la profondeur du snobisme et de la badauderie qui sévissaient alors dans certains cercles littéraires de la métropole.

Après M. Desplaces, ce fut M. Dessaulles, le fameux M. Dessaulles, qui fit une *lecture* sur le même sujet. Ici un bon mot — tout à fait inconscient — du journaliste qui, le lendemain, rédigea le compte rendu de la réunion. M. Dessaulles parla devant une salle pleine à craquer. Le journaliste probablement imberbe voulait dire que la salle était littéralement *comble*. Au lieu d'employer cette expression courante, il écrivait avec une parfaite assurance: « La salle était littéralement encombrée <sup>18</sup>. » Faut-il conclure que les spectateurs, voire le conférencier, étaient encombrants ?

On sait de quel bois se chauffait M. Dessaulles. Pas n'est besoin d'être devin pour connaître le sens et la portée de cette *lecture*. Puis ce fut le tour d'un M. Marle, ancien rédacteur du *Constitutionnel*, de célébrer les mérites de Lamartine. Si l'on en croit le même journaliste, M. Marle « enleva, transporta » les auditeurs et fut « applaudi à outrance <sup>19</sup> ». Mais j'allais oublier le qualificatif que le pauvre homme réserve au conférencier: savant *lecteur* ! À n'en pas douter, l'anglicisme ne s'est pas implanté hier seulement au Canada français.

Ainsi, vers la fin de l'année 1856, les conférences sur Lamartine viennent de plusieurs points de l'horizon montréalais. Les fêtes de la Noël et du Jour de l'An suppriment momentanément cette quasi-incontinence de plume et de salive. Toutefois, le silence qui suit n'équivaut nullement, de la part du camp adverse, à un acquiescement ou à un accommodement. L'année 1857 réservait là-dessus des surprises aux directeurs de l'Institut.

Afin d'obtenir du public montréalais un changement d'optique sur la physionomie morale et religieuse de Lamartine, le *Canadien français catholique* résolut de mettre de nouveau la main à la plume. Cette fois néanmoins, il n'entra pas seul en lice: son compagnon d'armes, écrivain de race, n'était autre qu'Eugène Veuillot.

Cette façon unilatérale d'attribuer à Lamartine tous les mérites, tous les éloges, sans les tempérer d'un soupçon de prudente réserve,

<sup>18</sup> *La Patrie*, 1<sup>er</sup> décembre 1856.

<sup>19</sup> *La Patrie*, 3 décembre 1856.

ce battage de grosse caisse horripilait le *Canadien français catholique*. En outre, il pestait contre nos journaux alors amorphes et atones, du point de vue littéraire, et trop souvent incapables de barrer la route au mal surtout quand il se dissimulait sous des dehors esthétiques. « Tous nos journaux français, écrit-il mélancoliquement, même les meilleures sont avant tout politiques. C'est un sujet désolant de voir comme l'erreur circule parmi nous, en tout genre, sans que nulle digue ne la contienne, sans que nul obstacle ne la détourne <sup>20</sup>. »

Force était donc au *Canadien français catholique* de 1856, d'aller chercher en France ce qu'il ne parvenait pas à découvrir au Canada. Il eut la main heureuse au début de l'année 1857.

Fervent de l'*Univers*, grand journal de Louis Veuillot, le critique canadien lut, dans l'édition du 3 janvier 1857, des paragraphes qui lui allaient comme un gant. Cette prose virile et caustique avait pour auteur Eugène Veuillot. Elle étrillait de la belle manière les trop zélés propagandistes canadiens en quête de gros sous et hostiles aux distinctions opportunes. Elle méritait donc une reproduction dans le journal montréalais qui, depuis plusieurs mois, encensait Lamartine et ses disciples. Il semble bien que le rédacteur en chef ne se fit pas trop tirer l'oreille pour montrer aux abonnés le revers de la médaille. En février 1857, ceux-ci purent lire dans leur journal un long article où l'humour, le persiflage, le sarcasme et le bon sens se prêtaient un mutuel concours pour le plus grand dam de M. Desplaces et de ses amis.

Depuis six mois, M. de Lamartine a entrepris, en Amérique, une campagne qui paraît devoir être fort avantageuse à ses finances. On quête pour lui au Brésil, au Canada, aux États-Unis. Le grand poète a expédié vers le Nouveau-Monde un de ses admirateurs M. Desplaces, lequel a réussi à former un comité composé des plus grands noms politiques et littéraires des États-Unis. Ces messieurs ont été extrêmement flattés de recevoir de Paris des billets pathétiques, où M. de Lamartine leur parle de son cœur qui saigne, de ses entrailles qui s'arrachent de sa poitrine brisée, de son sein meurtri, et autres métaphores. On a fait aussitôt un appel éloquent au peuple américain, pour le presser de secourir la grande infortune, lui offrant en échange le *Cours Familier de littérature*.

<sup>20</sup> *La Patrie*, 4 février 1857.

Évidemment, Eugène Veuillot était en verve ce jour-là ! Un peu plus et on aurait pu le soupçonner d'attifer ses propos. Lui non plus ne déteste pas les métaphores, puisqu'il les monte en épingle.

Tant que la souscription ne sortait pas des limites des États-Unis, nous n'avions rien à en dire, et nous étions charmés, au contraire, que les Américains, qui sont riches, vinssent apporter leurs dollars au bureau d'Apollon. Mais voilà que l'on se prépare à traire aussi l'Amérique du sud et le Canada. Le diligent M. Desplaces est aujourd'hui à Montréal, organisant un comité pour débiter le *Cours Familier de Littérature*. Ce Comité a fait un appel au peuple.

« Les Américains qui sont riches » : déjà l'expression a cours en France. Notons au passage un aveu intéressé que les arrière-petits-neveux de Veuillot devaient répéter dans des conjonctures plus tragiques.

Bref, Eugène Veuillot jusqu'ici approuve le projet d'une souscription pour venir en aide à Lamartine. Mais il le fait avec mauvaise grâce et comme à regret. Quelques-uns de ses mots dépassent sa pensée : *traire* l'Amérique et le Canada est une expressive figure de style qui a toutefois le défaut de ne correspondre en rien à la réalité. Surtout la charité en subit un accroc.

Cet appel, reproduit par tous les journaux, est signé des chefs du parti rouge et socialiste du Canada. Rien de mieux. Mais nous y voyons aussi figurer les noms les plus considérables du parti français catholique, et nous en sommes surpris. Venir vanter les sentiments religieux du poète, et exalter le bien que ses écrits ont fait à la France, c'est se montrer un peu trop en retard sur l'histoire. Les Canadiens sont encore sous l'impression des *Méditations* et des *Harmonies poétiques* ; mais, depuis lors, il y a eu la *Chûte d'un Ange*, les *Girondins* et le reste ; il y a eu la Glorification de Robespierre, les *Confidences* intimes, où le matérialisme nous a semblé plus cultivé que le spiritualisme ; il y a eu les *Romans*, dont une mère fera bien de ne pas permettre la lecture à sa fille. En honorant de leur patronage les œuvres de M. de Lamartine, les Canadiens catholiques nous semblent donc trop prouver qu'ils ne les ont pas lus, et ils nous pardonneront d'avoir cherché à les éclairer.

Ici Veuillot restitue aux valeurs lamartiniennes une hiérarchie juste. Quel avertissement donné aux catholiques du Canada français ! Avec tact, le polémiste conseille aux cousins d'outre-Atlantique de ne pas se laisser bernier, de ne pas entonner le magnificat à matines en proclamant uniquement les vertus et les qualités de Lamartine de la première manière, quand c'est le Lamartine de la seconde manière, le Lamartine en rupture de ban avec les religions positives

et les dogmes, qui retient alors, en Europe et aux États-Unis, l'attention des esprits cultivés. En raison de l'inertie intellectuelle — facilement explicable d'ailleurs — des Canadiens français de 1850, Montréal et Québec retardaient de plusieurs années sur Paris; la propagande lamartinienne au Canada en est une autre preuve *ab absurdo*.

Après cet avertissement suit une naseur assez bien administrée:

Les Canadiens paraissent, en effet, très décidés à prendre au sérieux la mission de M. Desplaces; et non contents de remplir l'escarcelle du frère-quêteur, ils ont voulu remplir son estomac. Un banquet national lui a été offert; on a entouré des plus grands honneurs l'ami de l'illustre poète.

Enfin, un dernier paragraphe résumait la thèse et disait catégoriquement ce qu'il fallait dire:

M. de Lamartine se doit à lui-même de signifier aux naïfs souscripteurs du Canada, de Bahia et autres lieux, qu'il n'est plus l'homme de ses premières poésies. Ces braves gens en sont restés là, et, en souscrivant pour le philosophe humanitaire, l'apologiste de la révolution, l'admirateur de l'Islamisme, ils croient venir en aide au poète religieux. Il faut les avertir de la méprise où ils tombent, et leur déclarer que si leurs offrandes ne se trompent pas de nom, elles se trompent de but<sup>21</sup>.

L'Institut Canadien, le comité montréalais, M. Desplaces et ses collaborateurs trépignaient de colère. Une riposte s'imposait. Elle vint sur-le-champ.

Qui en est l'auteur? Le rédacteur de la *Patrie*? L'un des chefs accrédités de l'Institut? M. Dessaulles? M. Dorion? La réponse ne porte aucune signature. Quant à moi, si quelqu'un venait me dire qu'elle vient de la plume de M. Desplaces lui-même, je le croirais sur parole.

En effet, examinez attentivement ces paragraphes. Ils sont empreints d'une retenue et d'une urbanité difficilement attribuables à d'endurcis ferrailleurs comme l'étaient déjà les dirigeants de l'Institut. En outre, cette prose a grande allure avec ses phrases élégantes et distinguées qui ne dépareraient pas la plume de Veuillot lui-même. D'ailleurs un Français, de passage à Montréal, n'était-il pas tout désigné pour répondre à un autre Français? Toujours est-il que cette page d'une haute tenue littéraire surprend dans un journal canadien de 1857. Et si elle renferme maintes inexactitudes, elle

<sup>21</sup> *La Patrie*, 4 février 1857.

témoigne d'une habileté consommée pour confondre l'adversaire et reconquérir les cœurs montréalais en faisant vibrer une corde bien sensible: leur affection pour la France.

Nous croyons, écrit cet inconnu, devoir faire observer à notre correspondant que tous ceux qui ont souscrit à l'œuvre de M. Lamartine ont voulu rendre hommage au génie seul de l'homme sans s'occuper de ses sentiments religieux.

Pourtant, au début de la campagne, les propagandistes eux-mêmes tablaient sur les *sentiments religieux* du Canada français. Autrement à quoi auraient rimé les expressions du manifeste? On s'en souvient encore: peuple *pieux* comme le nôtre, retour des idées *religieuses*, patronage des mères de famille, sans oublier l'amour *pur* de *Jocelyn*. Mais poursuivons la lecture d'un texte qui suscite d'autres points d'interrogation.

Chacun sait fort bien ici [au Canada] que l'auteur des *Méditations* a chanté la *Chute d'un Ange* . . .

Non et non! Voilà une autre inexactitude carabinée! Comme si en règle générale, le Canada de 1856 ne retardait pas de plusieurs années, tout au moins, sur la France! Vraiment on nous la baille belle avec cette histoire! *Chaque* admirateur canadien de Lamartine connaîtrait nécessairement *Jocelyn* parce qu'il aurait d'abord lu les *Méditations*? À d'autres! —

Nous avons vu avec peine l'*Univers* blâmer l'œuvre de M. Lamartine, et son représentant M. Desplaces, en insinuant que les Canadiens avait été exploités.

Exploité? En effet le mot est trop fort. Il eût mieux valu écrire: manœuvré sourdement.

Puis le couplet obligatoire que l'on pressent sur l'affection des Canadiens pour la France.

L'accueil empressé fait à tous les Français de note qui sont venus nous visiter, s'adresse moins encore aux hommes qui en sont l'objet qu'à cette France dont nous sommes séparés depuis tant d'années et que nous chérissons toujours comme aux temps héroïques de Montcalm . . .

Tel est le sentiment — et nul autre — qui nous a poussés à faire à M. Ampère, à M. Marmier et autres marins de la *Capricieuse* cet accueil flatteur dont ils nous ont promis de conserver un doux souvenir. Si, en agissant ainsi, nous méritons les épithètes de braves gens et de Canadiens naïfs, un journaliste français a du moins fort mauvaise grâce de venir nous l'apprendre.

Tout cela est fort bien tourné et ce correspondant anonyme sait manier sa plume mieux que quiconque. Mais de quelle aberration d'esprit ne témoigne-t-il pas en associant dans une commune pensée et en mettant sur le même pied les marins de la *Capricieuse* et . . . M. Desplaces ! Envoyés ici en mission officielle, M. de Belvèze et ses hommes venaient nouer ou renouer des relations commerciales entre la France et le Canada. La corvette arborait le drapeau tricolore et symbolisait ainsi le retour de la France sur les bords du Saint-Laurent. C'en était assez pour exciter dans les cœurs canadiens-français un indescriptible enthousiasme qui finit d'ailleurs par embarrasser singulièrement le commandant de la *Capricieuse*. Entre ce chef et l'émissaire parisien, quelle distance !

Et le correspondant anonyme d'ajouter qu'un autre motif incitait les Canadiens à faire bon accueil au représentant de Lamartine :

Il s'agissait de secourir une illustre infortune ; le Canada, qui avait envoyé vingt mille louis aux troupes alliées campées autour de Sébastopol, pouvait-il refuser de souscrire quelques piastres à une œuvre de bienfaisance à laquelle ont pris part tant de princes, d'ecclésiastiques et d'autres lecteurs honorables des deux mondes ? Nous nous sommes rappelés les *Méditations* et les *Harmonies* ; était-ce le moment de se souvenir des *Girondins* et de la *Chute d'un Ange* ?

C'est à dessein, mal poser la question. C'est éluder le problème. C'est ne pas fermer la parenthèse que les auteurs du manifeste avaient pourtant ouverte en parlant des sentiments religieux des Canadiens français et de l'opportunité d'enrôler, en quelque sorte, nos bonnes mères de famille dans une manière d'archiconfrérie de lectrices de Lamartine. L'affaire avait été mal engagée.

La fin de cette longue lettre renferme une pointe particulièrement empoisonnée que son auteur a décochée avec adresse contre l'*Univers* et Eugène Vuillot :

Il est vrai que M. Desplaces, — l'ami de M. Lamartine et le porteur de sa lettre, — a été, en outre, invité à un petit dîner par quelques Français établis à Montréal. Si M. Eugène Vuillot venait parmi nous, il trouverait lui aussi sans doute, une douzaine de braves compatriotes qui lui feraient le même honneur pour l'entendre parler de la France ; et alors, nous en sommes certains, il serait le premier à douter du bon goût de cette phrase : « Ils ont voulu remplir son estomac. » En terminant, nous dirons aussi que nous avons été choqué de voir un journal dont la mission est de défendre les institutions catholiques, essayer de jeter du ridicule sur un galant homme en le traitant de frère quêteur. Voltaire a mis en

vogue ces railleries contre les Moines mendiants; mais il nous semble qu'il sied peu à l'*Univers* d'employer ce persiflage <sup>22</sup>.

Voilà qui permet sans doute aux chefs de l'Institut de rire sous cape. L'*Univers* qui use de procédés voltairiens? Accusation peu banale. Il est certain que, dans un journal catholique, un peu plus de charité et un peu moins d'esprit n'eussent eu, en l'occurrence, rien de messéant. Mais ce sont des peccadilles dont l'*Univers* était, hélas! trop coutumier.

Si l'on en juge uniquement par les lettres qui, au sujet de l'incident, parurent dans nos journaux canadiens, il semble bien que le correspondant anonyme eut le dernier mot. Il va de soi qu'Eugène Veuillot avait d'autres chats à fouetter et que l'*Univers* pouvait difficilement consacrer plusieurs rubriques à la querelle. De toute façon, ni en France, ni au Canada, il n'y avait là-dessus péril en la demeure.

Quelques jours plus tard, exactement le 9 février 1857, quelqu'un qui signe *Un Catholique* — mais ne serait-ce pas là un trompe-l'œil? — continue à guerroyer contre Veuillot. Il reste, en somme, sous l'ascendant des idées du correspondant anonyme. Tous deux ont ajusté leurs flûtes. Tous deux passent à l'alambic l'article de Veuillot. Tous deux ont l'art de dissimuler leurs griffes — griffes pointues assurément — sous des gants de velours et de tenir avec la plus parfaite urbanité, accompagnée de maints sourires, des propos suprêmement désagréables. Excellents stylistes tous deux, ils se ressemblent comme des frères. Le texte vaut d'être intégralement cité tant il est significatif.

M. le Rédacteur,

Un catholique canadien-français qui a pris pour épigraphe: la vérité avant tout, et qui, après tout, pourrait bien se tromper sur ce qui est juste et vrai, vous a prié d'insérer dans vos colonnes un article de M. Eugène Veuillot.

S'il m'en souvient, cet estimable correspondant est le même qui signala, il y a quelque temps, à l'animadversion publique le manifeste en faveur de M. de Lamartine. Ceci pourrait faire soupçonner que l'attention de M. Veuillot jeune, ne s'est point portée d'elle-même sur ce document, et que quelqu'un ici veut copier un rôle sur l'utilité duquel il y a, au moins, deux opinions parmi les catholiques de France.

<sup>22</sup> *La Patrie*, 4 février 1857.

Voudrez-vous bien publier la lettre ci-jointe adressée à M. Veillot jeune et me permettre d'ajouter que, dans un moment où nous avons tant d'ennemis conjurés contre nous, un Canadien français catholique, pourrait avoir de meilleurs services à rendre à la religion et à la nationalité que de provoquer des discussions de la nature de celle qu'il paraît tenir à cœur d'engager.

L'habile homme ! Il ne dit pas toute la vérité, mais il dit la vérité. Oui, tout homme est faillible y compris l'adversaire ici en cause. Oui, le dénonciateur canadien de la propagande lamartinienne, à Montréal, a bien pu écrire à Veillot et le prier de lui prêter main-forte. Oui, les catholiques de France sont divisés au sujet de Louis Veillot. Oui, le Canada français de 1850 comptait des ennemis acharnés et fanatiques.

Suit la lettre adressée à Eugène Veillot lui-même :

Monsieur,

L'intérêt que vous paraissent porter aux catholiques de ce pays me fait espérer que vous jetterez un regard favorable sur ces quelques lignes.

Vous avez cru voir une tendance dangereuse dans un appel fait à nos compatriotes en faveur de M. de Lamartine. Puisque telle était votre opinion, on aurait pu s'attendre de votre part à une remontrance digne et sérieuse, surtout lorsqu'elle s'adressait à des hommes que vous proclamez vous-même les plus considérables du parti catholique en Canada, et dont quelques-uns ont vu leurs noms figurer avec honneur, dans les colonnes de *l'Univers*. C'est donc avec regret que l'on remarque dans votre article, au lieu du ton grave et convaincu d'un journaliste religieux, l'espièglerie d'un parisien pur sang qui prend pour la Béotie tout ce qui se trouve en dehors des douze arrondissements.

Que de pointes d'épée cachées sous ces roses ! La dernière comparaison est mordante et d'excellente frappe. L'auteur l'a placée à dessein à la fin du paragraphe afin qu'on la remarque. Nul doute que lui-même s'en délecte. Tout cela est de bonne guerre à condition qu'on ne s'y attarde pas trop : autrement l'auteur rechercherait, semble-t-il, beaucoup plus que la vérité, les satisfactions faciles que procurent les mots d'esprit et le beau langage.

Une fort douteuse bienveillance vous fait attribuer à l'ignorance d'admirateurs attardés la sympathie que nous avons témoignée à un homme de génie malheureux.

Grosse inexactitude indigne d'un honnête homme ! Péchés d'omission qui est de taille, mais passons : nous nous sommes là-dessus suffisamment renseignés.

Les œuvres de Montalembert et de Lamartine, les sermons de Lacordaire et de Combalot, les écrits de votre illustre frère et, comme vous le voyez, les vôtres aussi, sont lus en Canada presque aussitôt après leur publication.

Mensonge ! On aimerait connaître le nom des Canadiens — si tant est qu'il y en eût — qui lisaient, en 1857, avec tant de précipitation les sermons de Combalot.

C'est précisément parce que nous savions tout ce que l'on peut trouver de reprehensible, dans quelques œuvres récentes de Lamartine, que nous avons rappelé tout ce qu'il y avait de vraiment religieux et de vraiment catholique dans ses premiers ouvrages. Nous avons pensé que, lorsqu'il s'agissait de secourir une grande infortune, la religion pouvait conseiller d'oublier les fautes pour ne se souvenir que des bonnes actions.

D'une grande douceur apparente et avec tous les dehors de la courtoisie, cette réponse reste évasive et impertinente. Voilà bien, énoncées dans le style de Tartufe, des pensées de Joseph Prudhomme. L'auteur eût été bien en peine d'indiquer ce qu'il y avait de vraiment catholique dans les premiers ouvrages de Lamartine. Ce que le bon apôtre passe sous silence, c'est que le comité montréalais voulait apporter un secours financier à Lamartine *sous de faux prétextes*. Avec quelle touchante unanimité lui et ses compères omettent ce fait essentiel !

Et le couplet rituel que voici, sur l'amour de la France, ne modifie pas d'un iota la situation fausse où les adversaires canadiens de Veuillot se débattent à qui mieux mieux :

De plus, ces braves gens, dont vous parlez si lestement, ces naïfs Canadiens, ont un tort, celui de ne détacher jamais, ni leurs pensées, ni leurs affections de la patrie de leurs aïeux, de porter une sorte de culte à toutes les gloires de la France et de faire l'accueil le plus hospitalier à tous les voyageurs, à tous les enfants exilés de la mère commune. C'est un défaut que l'impertinence de quelques européens guérira peut-être ; mais je souhaite, pour ma part, qu'il résiste aux remèdes même les plus héroïques.

Pour revenir à M. de Lamartine et à son cours familial de littérature, si la mission de M. Desplaces eût été jugée dangereuse, il y avait sur les lieux un légitime contradicteur.

Il est des juges à Berlin ; de même il y a des prêtres en Canada, et de nos consciences seraient vraiment par trop attardées si elles devaient attendre de vos bureaux leur règle de conduite.

Mais celui qui, dans la *Patrie* du 12 novembre 1856, donnait un avertissement à ses compatriotes, ce *Canadien français catholique*

ne pourrait-il pas être un prêtre ? Ainsi ce beau raisonnement s'écroulerait comme château de cartes.

Dans M. de Lamartine on peut admirer un grand génie, le premier poète du siècle, et l'un de ses plus fertiles et ses plus élégants prosateurs, on peut surtout respecter l'homme qui, un jour, a sauvé la France et peut-être l'Europe, (*l'Univers* l'a dit en toutes lettres, ceci soit mis entre parenthèses, sans crainte d'un procès) sans pour tout cela, renier une foi pour laquelle nous faisons ici des sacrifices qui valent bien des paragraphes de gazette.

Si le comité montréalais avait simplement décliné les titres et qualités de Lamartine sans s'aventurer dans certains marécages, il aurait obtenu un unanime assentiment. Et la recette eût été accrue d'autant :

M. de Lamartine a pu errer, son imagination a pu s'égarer; son cœur est toujours resté bon. Il n'a jamais fait de polémique haineuse, même sous le coup des plus violentes provocations. Il a conservé, entre autre vertus catholiques, la charité qui n'est pas la moindre, si l'on en croit la devise du pieux Archevêque dont nous déplorons avec vous la perte. *Major autem horum est caritas*, répétait après l'apôtre saint Paul, votre illustre martyr, qui, vous ne l'ignorez pas, a donné de cette vertu tant de leçons et tant d'exemples.

Nous sommes nous-mêmes tellement charitables que s'il survenait en France une nouvelle révolution sans qu'il y eût un autre Lamartine pour sauver la société, et que s'il vous arrivait, planche légère, d'échapper au naufrage, nous vous recueillerions ici avec toute la naïveté dont nous nous faisons gloire et que nous vous souhaitons<sup>23</sup>.

Cette longue discussion se termine donc avec des personnalités faites sous le couvert de la charité. Son auteur a eu beau décoriquer l'article de Veillot et, en termes distingués et onctueux, lui chanter pouilles, il n'a pas su répondre victorieusement à l'unique objection que souleva, le 12 novembre 1856, le correspondant anonyme de la *Patrie*. De parti pris, il a écarté le point vif du débat. Bref, en dépit de ses figures de style et de ses formules heureuses, il a soldé ses lecteurs en monnaie de singe. Sincère, il l'était assurément; mais la sincérité, belle vertu, n'a jamais tenu lieu de tout mérite.

\* \* \*

<sup>23</sup> *La Patrie*, 9 février 1857.

Ultérieurement l'Institut Canadien devait se rapprocher des sirènes libérales et même être en coquetterie ouverte avec elles. Alors il devait apprendre à ses dépens que, selon l'expression du correspondant plus haut cité, il y avait « des juges à Berlin et des prêtres en Canada ». Il y avait surtout, à Montréal, M<sup>gr</sup> Bourget.

En 1857, la discussion ne se poursuivit pas davantage. Chacun resta sur ses positions. L'ami canadien de Veuillot persista à croire que catholicisme et déisme lamartinien étaient deux choses qui ne devaient se confondre ni dans la pensée, ni dans celle des autres. D'autre part, s'ils ne sortaient pas victorieux du combat, l'Institut Canadien et ses amis pouvaient se flatter, en l'occurrence, d'avoir bien usé de l'ironie, arme dangereuse quand elle est mal maniée, puisqu'elle atteint par ricochet son auteur. Elle suppose une finesse de touche, une souplesse d'exécution qui ne faisait pas défaut à bon nombre de ces libéraux canadiens qui, s'ils manquaient de philosophie, avaient des lettres. Ajoutons aussi, à leur décharge, que s'ils n'ont pas toujours respecté la vérité intégrale, ils ont manifesté beaucoup de déférence pour leurs adversaires.

Combien de gros sous affluèrent au comité canadien d'aide à Lamartine ? Mystère. Là-dessus les journaux de 1857 et des années ultérieures sont excessivement chiches de renseignements. Il est permis de croire, en l'absence de précisions sur le sujet, que la recette fut maigre au point de rendre nécessaire le silence de tous les intéressés. Échec regrettable : Lamartine méritait mieux que l'indifférence ou l'hostilité, même en terre canadienne. Il faut imputer la responsabilité de l'échec au comité canadien, et notamment à Émile Chevalier, dont la psychologie était un peu simple et auquel manquait sinon l'esprit de géométrie, au moins l'esprit de finesse.

Ce petit duel littéraire, est-il besoin de le dire, ne transforma pas la face des choses sur les bords du Saint-Laurent. Astreints presque autant que nous à la vie routinière, nos ascendants continuèrent à vaquer à leurs prosaïques occupations et à gagner péniblement leur pain quotidien. Et les chefs-d'œuvre se firent attendre comme à l'accoutumée. Nul n'a vu fleurir sur la tombe de tous ces polémistes

et de tous leurs sectateurs l'immortel laurier. Rendons toutefois un juste hommage à ces lettrés canadiens qui, au sein d'un pays neuf et d'une ambiance défavorable, ont su entretenir la vie de l'esprit français et lui préparer cahin-caha des lendemains meilleurs.

Séraphin MARION,  
de la Société royale,  
professeur au cours supérieur  
de la Faculté des Arts.

# *La protection des étudiants à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*

---

L'étudiant qui se dirigeait vers Paris au début du XIII<sup>e</sup> siècle se trouvait devant bien des problèmes. Aussi sa mère ne voyait-elle pas sans inquiétude son fils prendre le chemin de Paris, cette Babylone que saint Bernard conseillait de fuir<sup>1</sup>, et dont Pierre de Celle disait: « Paris, tu prends les âmes à la glu<sup>2</sup>. »

Quand le fils du pauvre paysan arrivait à Paris « pour honneur conquérir » selon l'expression de Rutebeuf, il errait dans la cité, exposé à tous les dangers et périls de la capitale<sup>3</sup>.

[ . . . ] à Paris venuz  
Por faire à quoi il est tenuz  
Et por mener honeste vie  
.....  
Par chacune rue regarde  
Où voie la belle musarde  
Partout regarde, partout muze.

Son père, sans doute avait vendu deux ou trois arpents de terre pour faciliter les études de son fils, et voilà qu'il y avait grand danger qu'une fois arrivé à Paris, le fils ne dissipe tout ce qu'il avait mis de côté.

Il fallait protéger cet étudiant contre les tentations de la grande ville, contre la pauvreté, contre la méchanceté des libraires et de tous ceux qui voulaient profiter de son séjour. Pour résoudre le problème de la crise du logement, il fallait songer à assurer un gîte à ceux qui n'auraient pas trouvé de place dans les institutions cha-

<sup>1</sup> *P.L.*, 182, col. 855: « Fugite de medio Babylonis, fugite et salvate animas vestras. »

<sup>2</sup> *P.L.*, 202, col. 519. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Ed. Paris 1889, v. 1. p. 24, n° 22: « O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas ! In te retiacula vitiorum, in te malorum decipula, in te sagitta inferni transigit insipientium corda. »

<sup>3</sup> A. JUBINAL, *Œuvres complètes de Rutebeuf*, Paris 1874, p. 185.



**C**onmlegiū regale sup libertatib; magis: 7 solarii pascificum.

1) 1000 doming auey. 11/16 de gra francois rex. 100000 ducats

tes part & futurū qd pte enorme illud flagitiū quo pfectū sunt. Si

quos uno a quibus adeficio impem fuit flem ufticia faciem q

Ita tunc proponitur de quo sup. omnes alios scilicet cognoscere sicut et scire, ut

ecce duo duo de nebulis i am custodia x pueri victi dñi dixerit

electi par publici aque suburo indicant officio duntaxat etc.

14) *Alte nützliche pflanzliche Heilmittel*

Et alibi dicitur quod euntie possunt esse multumque et sunt ita et cetera.

et legationem qua commisit duobus fidelibus nris galvenum.



ritables dans les nombreux collèges de Paris. L'Église a pris sous sa tutelle l'Université de Paris et a pris, dès sa formation, des mesures efficaces pour faire face aux problèmes menaçant l'existence de l'*Universitas Sclarium et Magistrorum*.

Car une misère noire régnait parmi les étudiants. On a pu voir au début du siècle des étudiants errant et mendiant pour un morceau de pain.

Les Bons-Enfants orrez crier du Pain<sup>4</sup>.

Jean d'Hauteville, poète anglo-normand, nous a laissé dans son *Architrenius* une image douloureuse de l'étudiant pauvre :

Il a perdu la grâce et la beauté ; les couleurs ont abandonné son visage amaigri. La neige de son teint s'est obscurcie, ses yeux éteints n'ont plus de flamme [ . . . ] Le lys de ses joues, les roses de ses lèvres, la blancheur de ses épaules, tout a disparu [ . . . ]

Sa cuisine est misérable :

Près du tison murmure un petit pot de terre,  
où nagent des pois secs, un oignon solitaire,  
des fèves, un poireau, maigre espoir du dîner.  
Ici cuire les mets, c'est les assaisonner.  
Et quand l'esprit s'enivre aux sources d'Hippocrène,  
La bouche ne connaît que les eaux de la Seine<sup>5</sup>.

Et quand il a rassasié sa faim, il n'aura pas grand'chose à attendre :

L'oreille sur sa main, le coude sur son livre,  
à ses morts immortels tout entier il se livre<sup>6</sup>.

L'Église, représentée en partie par son chancelier, veille sur ces indigents. Eudes de Chateauroux — chancelier de 1238 à 1244, — dans un sermon adressé aux pauvres écoliers du Louvre, fit un devoir à ses auditeurs de venir au secours de leurs frères indigents<sup>7</sup>.

Les privilèges accordés aux étudiants par les papes et les rois de France, allégeaient leurs souffrances et les attiraient en plus grand nombre à Paris, les encourageant à entreprendre des voyages péril-

<sup>4</sup> GUILLEAUME DE VILLENEUVE, *Les Crieries de Paris*, d'après A. FRANKLIN, *La Vie privée d'Autrefois*, t. X *Ecoles et Collèges*, Paris 1892, p. 20.

<sup>5</sup> *Architrinius*, ch. 1, dans *Hist. Litt. France*, 14 (1849), p. 575 et suiv. — *Architrinius* a été publié par Jodocus Badius Ascenius [Josse Bade d'Asche, Paris 1517] — Traduction par E. BERNARD, *Les Dominicains dans l'Université de Paris*, Paris, 1883, p. 297-298.

<sup>6</sup> E. BERNARD, *o.c.*, p. 298.

<sup>7</sup> Paris, B.N., Ms. lat. 15955: « Eleemosynas nostras fratribus nostris pauperibus scolaribus scilicet, erogare debemus. » — LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française au Moyen Age*, Paris 1886, p. 462.

leux et fatigants. Ils vont bénéficier des mêmes privilèges que les membres du clergé; l'Église dans son amour pour les gens d'études, a fait profiter d'avantages les laïques qui embrassaient la carrière des « clercs » à l'Université de Paris. Ces privilèges étaient destinés d'une part à protéger la personne de l'étudiant, comme membre d'une organisation corporative, par le droit de juridiction, le *privilegium canonis*, le privilège du *for*, et d'autre part, ils représentaient des avantages dans sa situation matérielle, comme la taxation, c'est-à-dire le droit à un logement à prix modéré, le contrôle des libraires, l'exemption des tailles et la protection quand il voyageait.

L'étudiant du moyen âge ressemblait au citoyen romain, la fierté du *civis Romanus sum* était sur ses lèvres. En effet, une fois enregistrés à l'Université, les étudiants étaient sûrs qu'une organisation très puissante veillait sur eux, toujours prête à faire valoir leurs droits, même quand il ne s'agissait que d'un étudiant pauvre et inconnu.

La difficulté était de protéger l'Université contre les faux étudiants qui envahissaient les environs de la rue de Fouarre,

[ . . . ] qui vont la nuit en armes, forcer la maison des femmelettes et leur faire violence, attentats dont chaque jour elles portent plainte, les unes disant qu'elles ont été battues, les autres qu'on a déchiré leurs vêtements, qu'on leur a fait bien d'autres injures dont la pudeur m'empêche de parler<sup>8</sup>.

Ainsi se lamentait le chancelier Prévostin.

Aussi peut-on facilement imaginer qu'on ait cherché des garanties sérieuses en cas d'application des privilèges papaux et royaux, à savoir si l'étudiant était « un vrai escholier », par l'attestation qu'il résidait à Paris et l'assurance qu'il suivait assidûment les cours professés dans une des quatre facultés. D'après une expression du XV<sup>e</sup> siècle, les sujets des privilèges devaient être « des vray escholiens estudiens et généralement fréquentans demourans et résidans

<sup>8</sup> B. HAURÉAU, *Prévostin* dans *Mélanges J. Havet*, Paris 1895, p. 302-303. Texte latin: Paris, Arsenal, Ms. 543, fol. 225; B. N., 14804 fol. 101. Voir B. HAURÉAU, *Notices et Extraits de quelques manuscrits*, III, p. 165-166: « Quid dicam de scolaribus artium qui nocte incedunt armati et frangunt domus muliercularum, violentiam eis facientes . . . quæ etiam dicere verecundum est. » A LECOY DE LA MARCHE, *o.c.* p. 460: Ms. Arsenal 602 initio. Sur Prévostin, chancelier entre 1206-1209, voir G. LACOMBE, *La Vie et les Œuvres de Prévostin*, Kain, Le Saulchoir (Bibl. Thomiste, XI, Sect. Hist., X, 1927).

ès Universitez de Paris, Orléans, Angiers, Poitiers et autres par nous approuvées pour acquérir degrez en sciences<sup>9</sup> ».

Et si l'Église accordait généreusement ses privilèges aux vrais étudiants, par contre elle combattait les faux, les clercs ribauds, *clerici vagantes*, les goliards. Si un étudiant était convaincu de goliardise on faisait disparaître la trace de sa tonsure, et il était privé de tous ses privilèges, ne relevait plus du tribunal ecclésiastique, et était livré aux autorités civiles. Selon Robert de Sorbon on n'était réputé « étudiant » que lorsqu'il était manifeste qu'on fréquentait les cours ordinaires au moins deux fois par semaine<sup>10</sup>. Naturellement, on n'a pas pu exclure les volages, les insoucians qui viennent s'asseoir sur les bancs une ou deux fois par semaine, et se rendent de préférence aux leçons des décrétistes, parce qu'elles n'ont lieu qu'à la troisième heure, et qu'elles leur permettent de dormir à leur aise le matin<sup>11</sup>.

Les frictions étaient très fréquentes entre les étudiants et les bourgeois de Paris et nous pouvons dire qu'un conflit de cet ordre fut à l'origine du premier privilège accordé par Philippe Auguste aux étudiants de Paris. L'opposition, à mon avis, est des mieux exprimée dans le cri du cœur d'un bourgeois de Paris dans une bagarre à Orléans en 1382,

Par le sanc-Dieu, nous serons maîtres ou les escoliers le seront<sup>12</sup> ?

\* \* \*

Qui seront les maîtres ? Cette question fut posée certainement à l'occasion de la rixe qui éclata en 1200 entre les étudiants et les bourgeois de Paris, bagarre à la suite de laquelle le roi de France accorda le fameux privilège de l'an 1200, par lequel il soustrayait les écoliers et les maîtres de Paris à la juridiction civile et les soumettait au tribunal de l'Église.

<sup>9</sup> G. DUPONT-FERRIÈRE, *Études sur les Institutions financières de la France à la fin du Moyen Âge*, Paris 1933, II, p. 17, notes 49-51.

<sup>10</sup> Ch. H. HASKINS, *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, 1929, p. 53. Pour l'« examen » du faux étudiant, voir C. L. TANON: *Histoire des Justices des anciennes Eglises*, Paris 1883, p. 104-105.

<sup>11</sup> Paris, B. N., Ms. lat. 17509, fol. 30. Voir LECOY DE LA MARCHE, *o.c.*, 453.

<sup>12</sup> Fr. OLIVIER-MARTIN, *L'Organisation corporative de la France d'Ancien Régime*, Paris 1938, p. 11.

Un jour, le serviteur de l'évêque-élu de Liège fut battu dans une taverne. Les étudiants allemands, ayant appris l'outrage commis contre le serviteur, envahirent la taverne et rouèrent de coups le propriétaire, le laissant à demi-mort. Apprenant le méfait, le prévôt de Paris, Thomas, accompagné de bourgeois en armes, forcèrent les hospices des étudiants allemands, en tuèrent plusieurs, dont l'évêque-élu de Liège. Les maîtres vinrent se plaindre au roi, Philippe Auguste. Celui-ci, craignant de voir les étudiants et les maîtres quitter Paris, voulut leur donner complète satisfaction. Il fit démolir les maisons et les vignes des bourgeois et voulut soumettre le prévôt au jugement de l'eau ou du fer. Les écoliers, pris de compassion, intercédèrent en sa faveur et celle de ses complices, mais demandèrent qu'ils fussent fouettés dans les écoles à la manière des écoliers. Le roi n'y consentit pas, disant que ce serait contraire aux droits royaux. Il décida qu'à l'avenir les étudiants ne seraient plus justiciables devant le tribunal séculier, mais que, même en cas de causes criminelles, ils relèveraient du tribunal ecclésiastique<sup>13</sup>.

Philippe Auguste donna l'ordre au prévôt de Paris de ne mettre la main sur un étudiant qu'en cas de flagrant délit. a) Il ne pourra le mettre dans une prison civile que si le crime est tel qu'il est obligé d'arrêter l'étudiant sur-le-champ. b) Dans ce cas il ne devra pas le maltraiter, à moins que l'écolier ne fasse résistance, et il le remettra à la justice ecclésiastique. c) Si les juges ne sont pas

<sup>13</sup> *Chronica Magistri Rogeri de Houedène*, Ed. W. Stubbs, London, 1871, IV, p. 120-121. Rolls Ser.: «Erat itaque Parisius quidam nobilis scholaris Teutonichus, qui erat unus electorum in episcopum de Legis. Hujus serviens, cum in taberna vinum emeret, verberatus est et vas suum vinarium fractum est. Quo audito, factus est concursus clericorum Teutonichorum; et intrantes tabernam vulneraverunt hospitem domus, et plagis impositis abierunt, relinquentes eum semivivum [...] Thoma præpositus Parisius, cum plebe, civitatis armata armatus, fecit insultum in hospitium clericorum Teutonichorum: in quorum conflictu nobilis ille scholaris, qui erat unus de electis in episcopum de Legis, interfectus est cum quibusdam suorum. Magistri igitur scholarum Parisius abeuntes ad Philippum regem Franciæ, conquesti sunt ei de Thomas præposito, et de illius complicitibus, qui interfecerunt prædictos scholares; [...] rex quidem Franciæ iratus, fecit domus illorum demoliri, et vineas et arbores illorum fructiferas exstirpari. De præposito autem illo definitum est, quod ipse in carcere régis non exiturus servetur, donec judico aquæ vel ferri se mundaverit... Attamen scholares, miserti illius, supplicaverunt regi Franciæ, ut præpositus ille et complices sui more scholarium in scholis flagellati essent quieti, et facultatibus sui restituti. Sed rex Franciæ hoc concedere noluit, dicens quod multum derogaret honori suo, si alius quam ipse vindictam sumeret de malefactoribus suis. Præterea idem rex Franciæ timens quod magistri scholarum et scholares a civitate sua recederent, satisfecit eis, statuens quod de cætero nullus clericus trahatur ad sæculare examen.»

disponibles à l'heure de l'arrestation, on gardera le coupable dans une maison d'écoliers jusqu'à ce qu'il puisse être traduit devant le tribunal. d) Le « capital » — le chevtain ? — de l'Université ne pourra pas être arrêté.

La première partie de la charte défend les écoliers et les maîtres contre le « mauvais vouloir » des bourgeois de Paris. Ceux-ci doivent jurer que s'ils voient un écolier maltraité par un laïque, ils n'hésiteront pas à témoigner devant les juges. Ils devront courir à l'aide de l'étudiant qui est attaqué à main armée, à coups de bâtons, à coups de pierres, et devront saisir, sans se retirer, l'assaillant et le livrer à la police royale<sup>14</sup>.

Désormais, grâce à la charte royale, les étudiants devront être traités *secundum iudicium cleri*<sup>15</sup> et vont jouir d'une certaine indépendance et protection. William de Breton a peut-être raison quand il attribue la préférence des étudiants pour Paris aux privilèges et aux prérogatives accordées par le roi aux écoliers de cette ville.

Si n'estoit pas tant seulement pour la délitablté du lieu, ne pour la plenté des biens qui en la cité habudent mais pour la pais et pour la franchise que li bons Rois Laoyz avoit toujours portées<sup>16</sup>.

Mais ce privilège du for ou privilège de juridiction n'était pas une nouveauté. Laissant de côté le privilège de Frédéric Barberousse, accordé aux étudiants de Bologne, dans son *Habita* promulgué en 1158 à la diète de Roncaglia<sup>17</sup>, nous trouvons d'abord le privilège d'Alexandre III, déclarant à l'occasion d'une querelle qui éclata à Reims entre les étudiants et un prêtre, que personne ne devra molester les étudiants et ne pourra les citer devant le tribunal avant qu'ils paraissent devant « leurs maîtres<sup>18</sup> ». Le privilège de Célestin III, aux

<sup>14</sup> La charte de Philippe Auguste a été reproduite dans *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 59-61, n° 1. Voir M. POËTE, *Une Vie de Cité, Paris*, Paris 1924, I, 107-108.

<sup>15</sup> *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, Ed. W. Stubbs, IV, p. 121.

<sup>16</sup> *Rec. Hist. des Gaules*, XVII, p. 395 c: *Les gestes de Philippe Auguste*. Texte latin, *ibid.*, p. 82 e: « Quod non solum fiebat propter loci illius admirabilem amenitatem, et bonorum omnium superabundantem affluentiam, sed etiam propter libertatem et specialem prærogativam defensionis quam Philippus Rex et pater ejus ante ipsum ipsius Scholaribus impendebant. »

<sup>17</sup> H. RASHDALL — F. POWICKE — A. EMDEN, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, I, 143 ss. H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885, p. 56 ss.

<sup>18</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 5, Introd., n° 5: « Prohibeatis omnibus ne prefatos scolares contra libertatem eorum in aliquo molestare audeant vel gravare, quandiu coram magistro suo parati sunt iusticie stare. »

environs de 1194, semble plutôt s'être appliqué aux clercs résidant à Paris, qui naturellement pouvaient être des étudiants; ce privilège confirme le droit des clercs à être jugés selon le droit canon. Ce n'est pas autre chose que le privilège *de foro competenti* qui assure les clercs en résidence à Paris qu'ils seront jugés, même dans les cas civils, d'après le droit canon, et qu'ils seront soustraits aux juges séculiers<sup>19</sup>. Par le *privilegium canonis* les étudiants ont été protégés contre les « agresseurs ». D'après l'opinion de M. M. Davy, il paraît que le *privilegium canonis* élargissait le droit des étudiants laïques sans restreindre celui des « clercs ». Désormais les étudiants laïques vont jouir du privilège du for et dans une certaine mesure du *privilegium canonis* et ainsi ils seront assimilés aux clercs<sup>20</sup>.

À l'origine du privilège de Philippe Auguste, nous retrouvons donc ceux des papes, qui en vertu des vocations des étudiants, les considéraient comme relevant de la juridiction ecclésiastique. Ce privilège a été confirmé par saint Louis en 1229<sup>21</sup>, par Philippe le Hardi en 1276<sup>22</sup> et renouvelé par Philippe le Bel en 1302<sup>23</sup>. Malheureusement dans les siècles suivants la compétence de l'officialité dans les causes personnelles va diminuer considérablement<sup>24</sup>. D'après la charte de Philippe Auguste, le prévôt de Paris, avant son entrée en charge, devait prêter serment, un dimanche dans une église, en présence des maîtres et des étudiants, qu'il respecterait les droits des écoliers de Paris<sup>25</sup>.

Nous possédons le texte français de son serment dont la teneur est la suivante:

Premièrement vous jurrés que vous ferés jurer les bourgeois de Paris que s'ils voient a aucun escolier de Paris mal faire d'aucun lai, que seur ce ils porteront loial tesmoing [ . . . ]

<sup>19</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 15, n° 15: « Clerici Parisius commorantes [ . . . ] nec quidquam est eis publicis commune cum legibus. » — Voir RASHDALL, *o.c.*, I, p. 291, note 1 et H. DENIFLE, *Die Entstehung . . .*, I, p. 679.

<sup>20</sup> M. M. DAVY, *La situation juridique des étudiants de l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 17 (1931), p. 297-311.

<sup>21</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 120, n° 66.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, p. 538, n° 466.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II, p. 94, n° 624.

<sup>24</sup> Fr. OLIVIER-MARTIN, *o.c.*, p. 38.

<sup>25</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p., 20 n° 66. Dans la charte de saint Louis 1229: « Inter ipsa prepositure sue inicia, dominica videlicet prima vel secundo, in una ecclesiarum Parisiensium coram scolaribus predicta omnia se bona fide servaturum jramento publice confirmavit. »

Après vous jurrés que pour nul for et vous ne metrés main ne ne ferés meitre a escolier de Paris, ne vous ne les metrés ne ne ferés mener en prison, se le fourfet de l'escolier ne semble tel que l'en le doie arester [ . . . ]

Et adonc vous le rendrés ou ferés rendre a la justice de sainte eglyse, laquelle le doit garder pour faire satisfaction au roi et au blecié . . . Après vous jurés que es serjans lais des escoliers de Paris [ . . . ] ne metrés mains ne ne ferés mettre, se le fourfet n'apert tel que vous le doies faire [ . . . ] Après vous jurrés que, d'aucun escolier soit arestés [ . . . ] a tel eure que le justice de sainte église ne puisse estre trouvée ou tost eu, vous le ferés garder en aucune maison d'escoliers sans le faire injure et vilanie <sup>26</sup>.

À cause de la « faiblesse de la mémoire humaine », Philippe IV le Bel avait ordonné en 1302 que le privilège fût lu tous les deux ans en présence du prévôt de Paris, de ses assistants et des députés de l'Université et qu'après la lecture du privilège le prévôt dise en français, « *Gallico dicat* », à ses sergents: « Je veux que vous sachier que j'ai juré à observer ce privilège <sup>27</sup>. »

Dans le cas où un étudiant était arrêté et mis en prison, s'il était de la faculté des arts, son maître devait aller le chercher accompagné de deux autres maîtres régents et témoigner devant le prévôt que le délinquant était vraiment un « écolier », *quod sit scolaris*. Si le prévôt refusait de relâcher l'étudiant le susdit maître devait notifier le recteur, et celui-ci devait répéter la demande au nom de l'Université. Dans le cas où la démarche était sans résultat, le recteur devait recourir au chancelier et enfin à l'évêque ou à son officialité <sup>28</sup>. Les Statuts de Robert de Courçons font déjà mention, en 1215, du droit de juridiction du « maître » sur l'étudiant confié à ses soins. D'autre part, l'étudiant relève du contrôle de l'Église, c'est l'évêque qui a le droit de posséder une prison et de l'incarcérer <sup>29</sup>. Pour béné-

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, p. 122, n° 67. L'original du présent texte date peut-être de 1231 ou de 1251.

<sup>27</sup> *Ibid.*, II, p. 94, n° 624: « Item quia labilis est hominum memoria et servientes dicti prepositi Parisius frequenter mutantur, volumus et istud privilegium legatur de biennio in biennium in presentia prepositi Parisiensis et omnium se ventium suorum et aliquorum magistrorum de Universitate ad hoc per Universitatem deputatorum et quod lecto privilegio et exposito in Gallico dicat prepositus suis servantibus: « Volo vos scire, quod ego juravi istud privilegium servare. »

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, p. 223, n° 197. [ En 1251 ] « Modus autem repetendi scolares captos talis erit apud magistros artium, quod magister scolaris capti cum duobus magistris regentibus, quibus constet, quod sit scolaris, accedet ad prepositum et scolarem suum repetet [ . . . ] »

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, p. 78, n° 20.

ficier de ce privilège l'étudiant devait être immatriculé par le serment qu'il prêtait soit au procureur de sa nation, soit au recteur <sup>30</sup>.

\* \* \*

Les maîtres des écoles de Paris veillaient jalousement sur leurs privilèges et sur ceux des étudiants qui leur étaient confiés. On ne peut qu'admirer cette solidarité qui existait entre maîtres et étudiants; les premiers étaient toujours prêts à bondir au moindre outrage commis contre les écoliers de Paris, comme le montre la dispersion de 1229.

« La pire et la plus pire guerre entre clercs et laïques — pour rien », disait à tort un chroniqueur <sup>31</sup> en parlant des événements qui suivirent la néfaste bagarre en 1229, et cela parce qu'il ne comprenait pas qu'il s'agissait pour les maîtres d'assurer et de faire prévaloir les privilèges donnés par Philippe Auguste et violés par le prévôt de Paris. Voici les faits d'après le savoureux récit de Mathieu de Paris <sup>32</sup>.

En 1229 pendant le Carnaval, le 26 février, jour qui précédait le mercredi des Cendres, quelques étudiants étaient sortis pour « prendre un peu d'air », *propter aeris accomoditatem*. Après avoir joué dans le quartier, ils trouvèrent dans une taverne du très bon vin qui se prêtait à boire <sup>33</sup>. Mais au moment où il fallut payer, le prix du vin semblant trop cher, une querelle surgit entre les écoliers et l'aubergiste, les écoliers furent malmenés <sup>34</sup>. Le lendemain, munis de glaives et de bâtons, les étudiants retournèrent sur les lieux et usèrent de représailles, battant les bourgeois et l'aubergiste, pil-

<sup>30</sup> Les cartulaires des nations commencent très souvent par les versets de saint Jean l'Évangéliste: *In principio erat Verbum* . . . généralement accompagnés par une miniature représentant le Christ crucifié entre la Sainte Vierge et saint Jean (voir Paris, B. N. N. acqu. lat. 535, le Cartulaire de la Nation Anglaise. — Paris, Bibl. Nat. MM. 261 fol. 1°).

<sup>31</sup> *M.G.H.*, SS. XXIII., Albéric des Trois Fontaines, p. 923: « Guerra pessima nimis et crudelis orta est Parisius intrante quadragesima inter clericos et laycos *satis pro nichilo*. »

<sup>32</sup> *Matthei Parisiensis Chronica Majora*, Ed. H. R. Luard, London, 1876, III, p. 166. — Pour les autres récits voir la bibliographie dans RASHDALLS, I, 336, n° 1. et M. M. DAVY, *Les Sermons universitaires parisiens*, Paris 1931, p. 80, n° 2.

<sup>33</sup> MATTHEUS PARISIENSIS, *o.c.*, 166-167: « Invenerunt ibi casu vinum optimum in taberna quadam et ad bibendum suave. »

<sup>34</sup> *Ibid.*, 167: « Ubi inter clericos potantes et caupones de pretio vini contentione suborta, cœperunt ad invicem alapas dare et capillos laniare. »

lant la taverne, et maltraitant les gens du quartier voisin. Le prieur de Saint-Marcel porta plainte au légat et à l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. L'affaire fut portée devant la régente, Blanche de Castille, qui précipitamment ordonna à son prévôt de sortir avec les archers et de punir les étudiants<sup>35</sup>. Les archers attaquèrent un groupe d'étudiants parfaitement innocents qui jouaient hors de la ville. Une bataille s'engagea et le gens du prévôt tuèrent plusieurs étudiants dont deux écoliers de famille distinguée, un Flamand et un Normand, complètement innocents car la bagarre avait été menée par les Picards. Les maîtres, révoltés par l'énormité de l'outrage, proclamèrent la cessation des cours, et allèrent en délégation se plaindre devant la régente. L'insulte consistait dans la violation des privilèges de la part des bourgeois et du pouvoir civil. Comme la régente refusait de leur donner satisfaction, ils décidèrent la dispersion générale<sup>36</sup>, *facta est universalis discessio*, le 27 mars 1229, dissolvant peut-être leurs obligations vis-à-vis de la Corporation. Mesure très grave si nous considérons les conséquences. Les maîtres se dispersèrent, les uns allant en Angleterre, les autres vers Toulouse, Angers, et d'autres écoles.

Les goliards déploraient la dispersion :

Clere tremisco metu, quia vis contempnere me tu  
Perfundor fletu, mea dampna fleo, tua fle tu<sup>37</sup>.

Philippe, chancelier de Paris — né entre 1160 et 1185, — dans son sermon prononcé à Orléans faisait une allusion nostalgique à cette dispersion : « Paris, l'heureuse cité qui reçoit pieusement ses fils dispersés [ . . . ] pour les nourrir et les rendre à la mère », il voulait dire l'Université de Paris<sup>38</sup>. Le chancelier, après avoir loué les étudiants de Paris, qu'il compare à des abeilles chassées de leur ruche,

<sup>35</sup> *Ibid.*, 167 : « At illa muliebri procacitate simul et impetu mentis agitata, præpositis civitatis et quibusdam ruptariis suis dedit illico in mandatis, ut sub omni celeritate armati ab urbe exeuntes, hujus violentiæ auctores, nulli parcentes, punirent. »

<sup>36</sup> MATTHEUS PARISIENSIS, *o.c.*, 168 : « Sed cum tandem omnimoda eis justitia tam a rege et legato, quam ab episcopo civitatis, denegata fuisset, facta est universalis discessio magistrorum et scholarum dispersio, cessante doctorum doctrina et discipulorum disciplina. »

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>38</sup> Ms. Avranches 132 fol. 34 vo; Troyes Ms. 1099 fol. 16 vo. — « Felix locus et felix civitas que filios dispersos pie collegit, pie dico scilicet ut eos nutriret et postmodum matri restitueret, quia signum est quod talis nutrix non diligit dispersi-onem » (HASKINS, *o.c.*, p. 61-62).

les prie de regagner la cité, et leur rappelle le noble geste du pape qui avait tout fait pour faciliter leur retour, en demandant instamment au roi de France de respecter les privilèges donnés par Philippe Auguste.

La corporation suspendit alors son activité pour obtenir des garanties et l'assurance que ses anciens privilèges seraient observés. Les hostilités durèrent à peu près deux ans. Finalement le pape mit tout en œuvre, faisant démarches sur démarches auprès des intéressés. Grégoire IX n'hésita même pas à blâmer l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, qui ne se pressait pas d'intervenir en faveur des étudiants <sup>39</sup>.

Les négociations furent couronnées de succès, et la paix établie par la fameuse bulle *Parens Scientiarum* accordée le 14 avril 1231 <sup>40</sup>, qui aura d'immenses conséquences et deviendra la Grande Charte de l'Université de Paris. Le pape accordait le *droit de grève* au cas où les privilèges de l'Université ne seraient pas respectés. Il priaît Louis IX, roi de France, d'observer les privilèges de Philippe Auguste <sup>41</sup>. L'abbé de Saint-Germain-des-Prés, et le prieur de Saint-Marcel où la querelle avait éclaté, durent prêter serment à la manière du prévôt et des bourgeois de Paris. Les écoliers et les maîtres étaient protégés de tous côtés. Mais d'autre part, l'Université était invitée à n'user de ses privilèges qu'en faveur des vrais étudiants, qui désormais ne pourront plus porter des armes.

Un *modus vivendi* tolérable s'établit entre les écoliers et les habitants; les bourgeois de leur côté seront protégés contre les faux étudiants « perturbateurs de la paix et des études <sup>42</sup> ».

Le privilège de suspendre les cours causait cependant tant de difficultés et de désordres que le pape Alexandre IV résolut de le restreindre en 1225, l'Université en abusant dans la querelle des Mendians <sup>43</sup>.

\* \* \*

<sup>39</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 125, n° 69 [1229].

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, p. 140, n° 79.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, p. 140, n° 82: « Privilegium clare memorie Philippe regis avi tui eis innoves et observes et facias ab iis observari. »

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, p. 136, n° 79 [1231]; voir T.-D. IRSAY, *Histoire des Universités*, Paris 1933, I, p. 73-74.

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, p. 279, n° 247. On ne pouvait suspendre les cours qu'en cas du consentement des deux tiers des professeurs dans chaque faculté.

Le sentiment de protection à l'égard des étudiants restait toujours efficace. En 1267 trois étudiants ayant été blessés, l'Université suspendit immédiatement non seulement ses cours, mais aussi ses sermons <sup>44</sup>.

Un prédicateur, très attaché à l'Université, Gérard de Reims, chantre de Paris, dans un sermon prononcé le 1<sup>er</sup> mai, se plaignait d'une nouvelle interruption des cours en 1273. Il s'écriait à la fin de son sermon :

Prions pour les écoles de Paris; car c'est un préjudice irréparable et sans égal qu'amène un seul jour de leçons perdues. Nos écoles sont la source vive d'où se répandent sur l'Église entière les hommes sages et les prélats <sup>45</sup>.

L'essentiel du privilège de Philippe Auguste confirmé par tant de rois, résidait dans le privilège du for, *privilegium fori*, dont ne jouissaient jusqu'au début du XII<sup>e</sup> siècle que les membres de l'Église. Les étudiants recevront bientôt un autre privilège, le droit du *non trahi extra*, qui les exemptait d'être cités devant un tribunal ecclésiastique au delà d'une certaine distance de Paris. Le privilège fut accordé en 1245 par Innocent IV, afin qu'ils puissent consacrer plus de temps à leurs études <sup>46</sup>.

\* \* \*

Les étudiants étrangers étaient particulièrement chers non seulement à l'Université de Paris, mais aux rois de France. Bien que Jacques de Vitry se laissât aller à appeler les Anglais ivrognes et couards, les Teutons furieux, les Normands vains et superbes, les Poitevins traîtres, les Bretons étourdis et vagabonds, sans parler qu'on leur reproche souvent le meurtre d'Arthur, les Lombards avarés, fourbes et lâches, les Romains querelleurs et mordant les mains, *manus rodentes*, les Siciliens cruels et tyranniques et les Brabançons incendiaires, bandits, voleurs, les Flamands prodigues, adonnés aux festins <sup>47</sup>, tout cela n'empêchait pas Philippe le Bel d'accorder à ces derniers

<sup>44</sup> G. COMPAYRÉ, *Abelard*, New-York, 1893, p. 89, sans indication de la source de cette cessation.

<sup>45</sup> Paris, B. N. Ms. lat. 16481 n° 134; voir LECOY DE LA MARCHE, *o.c.*, p. 85, 451.

<sup>46</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 181, n° 142: « Ut eo liberius vacare litterarum studio valeatis [ . . . ] vobis presentium indulgemus ut extra civitatem Parisiensem super questionibus intra eam exortis trahi per litteras apostolicas non possitis. »

<sup>47</sup> P. FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres au Moyen Age*, Paris 1894-97, I, p. 247.

en particulier, et à leurs serviteurs, une protection toute spéciale, nonobstant la guerre qu'il faisait contre le comte de Flandre <sup>48</sup>.

Comme il était d'usage, le prévôt de Paris devenait le conservateur de ce privilège royal. Le caractère international en a été souligné par le fait que les étudiants étrangers étaient soustraits au droit d'aubaine. Leurs bagages et provisions personnels étaient exemptés des droits de péage et de traite <sup>49</sup>.

Les suppôts de l'Université étaient exempts des droits d'aides pour les fruits provenant de leurs propres bénéfices, ils pouvaient les consommer librement, même les vendre dans leurs domiciles, mais il leur était défendu de faire commerce dans une taverne. Cette exemption offrait un grand avantage dans le cas de l'achat du vin, puisque les étudiants ne payaient aucun impôt.

Cette exemption favorisait la pratique des fraudes parmi les étudiants, qui abusaient de ce privilège, compromettant ainsi la bonne renommée de l'Université <sup>50</sup>.

M. Dupont-Ferrier nous raconte un cas typique, une des multiples fraudes qui ont été commises au nom de ce privilège. Il y avait à Paris un « grant, riches homs . . . marchand publique », père d'un écolier qui était probablement de la faculté des arts; celui-ci était très jeune, âgé seulement de treize ans. Le père, marchand de vin, se hâta d'émanciper son fils-escolier, pour lui faire une donation de plusieurs quartiers de vin, parce qu'il savait qu'il pouvait le vendre sans impôt, en franchise.

Interrogé à la cour des aides, parce qu'en

[ . . . ] ceste année, y creus V tonneaux de vin, qui ci fist vendengier au nom dudit filz et le vin apporta en l'ostel dudit père, pou ce qu'il [l'écolier, son fils] n'a point d'ostel.

Le père se défendit, alléguant son ignorance de la procédure et accusant son procureur <sup>51</sup>.

<sup>48</sup> *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 75, n° 601: « Illis tamen qui scolasticis disciplinis insistent, — ne pretextu rebellionis Guidonis quondam Flandrie comitis, vel aliorum nobis adversantium quorumcumque magistros et scholares Parisius et Aurelianis studentes seu famulantes eisdem undecunque traxerint originem, molestari contingat, ipsos in Parisiensi et Aurelianensi studiis sub nostra volumus protectione manere. »

<sup>49</sup> Fr. OLIVIER-MARTIN, *o.c.*, 39.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 40-41.

<sup>51</sup> DUPONT-FERRIÈRE, *Etudes sur les Institutions financières de la France à la fin du Moyen Age*, Paris 1933, II, 173, note 69. — Le procès s'est déroulé en 1398-1399.

Il est curieux de noter que c'est au milieu de vignobles que l'Université de Paris s'est développée; la corporation des crieurs de vin remonte bien avant le XII<sup>e</sup> siècle; le roi avait ses vignes, le Clos-le-Roi sur la partie méridionale de la montagne Sainte-Genève<sup>52</sup>.

Guilbert de Metz nous apprend qu'il se vendait chaque jour à Paris « sept cens tonneaux de vin, dont le Roy avait son quatriesme ». Il a soin de faire remarquer dans sa *Description de Paris* vers 1320 que les étudiants ne payaient aucune redevance pour la consommation du vin<sup>53</sup>. Innocent IV, en 1246, avait déclaré que les étudiants allant et retournant à Paris sont exempts de « péage<sup>54</sup> ». Ils étaient francs de tailles, aides et subsides quelconques, et Philippe le Bel les déclara exempts des charges personnelles<sup>55</sup>:

Nous croyons qu'il est dû de grands égards aux travaux, aux veilles, à la disette de toutes choses, aux peines et aux périls qu'endurent les étudiants en vue d'acquérir la perle précieuse de la science.

Cent ans après, en 1341, Philippe VI confirma les étudiants et les maîtres, qui *In Parisiensi studio acquirunt Litterarum et dogmatum margaritam*, dans leur privilège de l'exemption de la taille<sup>56</sup>.

\* \* \*

Le grand nombre d'étudiants qui fourmillaient autour de la rue Saint-Jacques et de la rue de Garlande, posait un grave problème au point de vue logement. Déjà au XII<sup>e</sup> siècle les étudiants se heurtaient à des difficultés pour trouver un logis. Le cas de Jean de Salisbury, qui dut payer 12 livres d'avance pour son loyer, est très caractéristique<sup>57</sup>. Les écoliers habitaient ensemble dans les *hospices*

<sup>52</sup> M. POËTE, *o.c.*, I, p. 243.

<sup>53</sup> FRANKLIN, *o.c.*, p. 40.

<sup>54</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 194, n° 164: « Cupientes igitur clericos se ad Parisiense studium tranferentes ac recedentes ab ea debita libertate gaudere [ . . . ] »

<sup>55</sup> *Ibid.*, II, p. 65, n° 589.

<sup>56</sup> *Ibid.*, II, 507, n° 1044.

<sup>57</sup> *Ibid.*, I, p. 19, n° 19: « Veniens ergo Parisius juxta instructionem vestram pro tempore, ut videtur, commodum conduxì *hospitium*, et antequam illud ingrederer, duodecim fere libras expendi. Neque enim introitum potui obtinere, nisi in annum tot pretio prerogato. »

qu'on appelait quelquefois « gîte <sup>58</sup> ». Nous avons des documents indiquant que les maîtres du XII<sup>e</sup> siècle donnaient leurs cours dans les hospices; ces endroits étaient le lieu de vives discussions, comme Robert Krikeladensis, étudiant anglais nous le relate <sup>59</sup>. Nous avons vu qu'au moment des bagarres de 1200, les bourgeois envahirent les hospices des étudiants allemands <sup>60</sup>, qui, par conséquent, devaient vivre ensemble, comme les Anglais <sup>61</sup>.

Les écoliers louaient des maisons de bourgeois, auxquelles on donnait le nom d'hospice ou d'hôtel. Étienne Langton dans un de ses sermons mentionne ces hospices le long de la rue Saint-Jacques, qui alléchaient les étudiants naïfs avec des enseignes superbes, offrant des lits très confortables, mais où une fois entré, on ne trouvait que de la paille <sup>62</sup>.

Les plaintes provenant des prix exorbitants des hospices, furent entendues. En 1215, le cardinal Robert de Courçon, se rendant compte de la malheureuse situation des écoliers, et « au conseil des hommes de bonne volonté, voulant la tranquillité des étudiants », introduisit la taxation des loyers <sup>63</sup>. Les statuts de 1215 sont le plus ancien document mentionnant le logement des écoliers. Par cette mesure, le cardinal fournit les moyens d'améliorer des conditions très dures et de prévenir l'avidité des bourgeois.

Pouvoir est donné aux maîtres et écoliers de contracter aussi bien entre eux qu'avec des personnes étrangères, des pactes ou obligations [ . . . ] en ce qui concerne la taxe de la valeur des loyers <sup>64</sup>.

L'acte du cardinal a été renforcé par la bulle du pape Grégoire IX, qui dans son *Parens Scientiarum* fit appel à l'autorité royale, la

<sup>58</sup> DU CANGE, *Gloss.*, III, 706. — Giraldus Cambrensis a donné ses cours dans un hospice: « Lectiones tamen duas in hospitio suo sociis de decretis Gratiani unam in distincionibus et alteram in causis, ad instantiam ipsorum quotidie legi » (*De Rebus a Se Gestis*, Ed. Brewer, London 1861, I. p. 48).

<sup>59</sup> R. W. HUNT, *English Learning in the Late Twelfth Century*, dans *Transact. Royal Hist. Society*, 4th Ser., 19 [1936], p. 32 et 37.

<sup>60</sup> *Chronica Magistri Rogerii*, Ed. W. Stubbs, IV., p. 120: « Thomas præpositus Parisius, cum plebe civitatis armata armatis fecit insultum in hospitium clericorum Teutonicorum. »

<sup>61</sup> NIGELLUS WIREKER: « Parisius subeunt, hospitiumque petunt » (Bibl. Brit. Lit. II., 354-55).

<sup>62</sup> « Sic hospites in via beati Jacobi ostendunt lectas pulcherrimas, set com dormitum vadunt peregrini nihil reperiunt nisi palem » (Ms. Magdalen College 168 fol. 60 cité par Fr. POWICKE, *Stephen Langton*, Oxford 1928, p. 44).

<sup>63</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 78-79, n° 20 [août 1215].

<sup>64</sup> *Ibid.*, I, p. 79, n° 20. Pro taxandis pretiis hospitiorum, voir Ch. JOURDAIN, *Excursions historiques*, Paris 1888, p. 251-252.

priant d'accorder à l'Université le droit d'établir la taxe sur la valeur des loyers. C'est-à-dire que deux maîtres et deux bourgeois ensemble taxaient les maisons, établissant le prix des loyers et des hospices <sup>65</sup>.

Mais dans l'intérêt de la vraie protection des écoliers il fallait surmonter une autre difficulté: la rivalité des étudiants qui se disputaient entre eux pour avoir un bon logement et étaient prêts à offrir un loyer plus élevé. C'est pourquoi, l'évêque de Prénest, d'accord avec le chancelier de Paris, défendit de louer un hospice déjà occupé par un étudiant <sup>66</sup>.

L'Université, *de communi sensu*, trouva — en 1244 — bien vite le remède. Si le propriétaire refusait de céder sa maison ou son habitation au prix fixé, supposant que l'étudiant qui voulait louer la maison lui offrait toute sécurité nécessaire, l'Université interdisait la maison pour cinq ans. Et si un écolier ou un maître se hasar-dait à louer une telle maison, il était considéré comme déchu de ses privilèges universitaires. Ce n'était pas autre chose que le boycottage des maisons, sanctionné par la perte des droits d'écolier <sup>67</sup>.

Le pape Innocent IV, en 1245, approuva la décision de l'Université en étendant la taxation sur les maisons des religieux, Chanoines Prémontrés, Templiers, Hospitaliers et Cisterciens <sup>68</sup>. Le pape autorisa même la cessation des cours si les seigneurs temporels refusaient la taxation <sup>69</sup>.

Nous possédons les noms des délégués de l'Université et des bourgeois de Paris qui furent chargés de déterminer le prix des loyers pour une année. En 1286 deux maîtres en théologie, frère Gilles, peut-on penser à Gilles de Rome ? et Jacques Dalos, quatre maîtres

<sup>65</sup> *Ibid.*, I, p. 140, n° 82. « Hospitiorum quoque taxationem per duos magistros et duos burgenses ad hoc de consensu magistrorum electos juramento prestito fideliter faciendam, sive si burgenses non curaverint interesse per duos magistros, sicut fieri consuevit, eis sine difficultate concedas cum alias nimis hospicia conducere cogetur » (*Parens Scientiarum*, 14 avril, 1231).

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, p. 587, n° 50: « Quia non omnes qui Parisius ad studendum veniunt moribusque scienciam afferunt, se exercent; immo unus ad alterius aspirans hospicium, ipsum sibi reddit interdum pretii carioris. »

<sup>67</sup> *Ibid.*, I, p. 178, n° 136: « Item si hospes non voluerit hospitium suum dare ad pretium taxatum, et scholaris obtulerit se daturum pretium taxatum et securitatem obtulerit super hoc facere competentem eadem domus interdicetur per V. annos. Ille vel illi scolares, qui domum interdictam receperunt vel moram ibi fecerint [ . . . ] beneficiis scholarum et Universitatis priventur. »

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, p. 179, n° 138.

<sup>69</sup> OLIVIER-MARTIN, *o.c.*, 10.

ès-arts et deux bourgeois taxèrent 29 maisons. Les « taxateurs » donnaient une description de la maison et le prix de loyer pour une année.

Les écoles de Thomas Flamang, ayant trois portes, avec colonnes: 11 sous. — la maison de dame Agathe, la maréchale, rue Saint-Jacques, à la longue entrée: 10 livres<sup>70</sup>.

Comme on peut voir il y avait une grande différence entre le loyer du pauvre Flamand à 11 sous pour une année — la maison devait être en bien mauvaise condition — et celle de madame Agathe qui a été taxée à 10 livres.

La taxation fonctionna normalement pendant le XIII<sup>e</sup> siècle, mais tomba en désuétude dans les siècles suivants, la création de nombreux collèges rendant cette mesure moins nécessaire.

\* \* \*

Dans une étude si restreinte sur la protection des étudiants il n'y a guère de place pour parler de la création des collèges, ces lieux d'asile si importants où les pauvres étudiants trouvaient refuge, vivre et protection. On a appelé les premiers collèges: maisons des étudiants pauvres<sup>71</sup>. Le Collège Saint-Honoré, en 1209, était une maison simple et modeste avec treize lits pour accomoder des étudiants pauvres; le Collège de Saint-Thomas du Louvre n'étaient qu'une maison de pauvres écoliers<sup>72</sup>. Et que dire de la Sorbonne, fondée par Robert de Sorbon, chapelain de saint Louis, pour les pauvres maîtres étudiants à la faculté de théologie<sup>73</sup>, chacun ayant son couvert d'argent dû à la libéralité de Robert de Sorbon.

\* \* \*

Après la question du logement, celle des livres pour les étudiants occupe particulièrement l'Université. Les libraires avaient tout intérêt à devenir suppôts de l'Université et comme tels, ils étaient soumis à la juridiction de celle-ci; par conséquent l'Université pouvait con-

<sup>70</sup> JOURDAIN, *o.c.*, p. 255, 258.

<sup>71</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 68-69, n° 9: « [ . . . ] que lectis tredecim ad opus pauperum scholaribus muniretur. »

<sup>72</sup> *Ibid.*, I, p. 69, n° 10.

<sup>73</sup> A. FRANKLIN, *La Sorbonne*, Paris 1875, p. 16-17: « Congregationi pauperum magistrorum seu ipsis pauperibus magistris Parisius in theologica facultate studentibus. »

trôler le commerce des livres dans l'intérêt des étudiants pauvres de Paris. Les Statuts de 1275 avaient réglé l'exercice de ce commerce <sup>74</sup>.

Si un volume avait trouvé un acheteur, l'argent devait être versé au propriétaire. Le marchand ne pouvait acheter des livres pour son compte qu'après les avoir gardés un mois à la disposition des maîtres et des écoliers. Mesure extrêmement efficace pour protéger le pouvoir d'achat des écoliers. Les libraires et les « stationnaires » devaient prêter le serment ainsi conçu :

Vous jurez que vous ne les supprimerez ni les cacherez, mais que vous les exposerez en temps et en lieu opportuns pour les vendre <sup>75</sup>.

Ils devaient jurer en outre qu'ils ne tenteraient pas de duper ou de frauder leur clientèle, mais qu'ils recevraient, garderaient, exposeraient les livres pour la vente <sup>76</sup>.

Il est curieux de noter que l'Université, dans l'intérêt des écoliers, ne voyait pas d'inconvénient à ce que les libraires et les enlumineurs fassent commerce de vins aussi bien que de livres. Elle pouvait ainsi mieux veiller sur ses suppôts s'ils fréquentaient un établissement dont le propriétaire dépendait de l'Université. Nous rencontrons une *Thomassa enlumineuse et tavernière*, Jean l'Abbé, tavernier et bedeau de l'Université <sup>77</sup>.

L'Université contrôlait la correction des livres, notamment des *Exemplaria*; elle obligeait les libraires d'employer

[ . . . ] tous leurs soins et tous les efforts, avec la plus sérieuse attention, à ne posséder que des exemplaria en bon état et correct <sup>78</sup>.

Elle voulait mettre dans la main des étudiants le texte le plus parfait possible qu'elle vérifiait pour le bien des études. L'Université vigilante ne perdit pas de vue, même dans les siècles suivants, les

<sup>74</sup> *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 532 et suiv., 462.

<sup>75</sup> *Ibid.*, II, p. 97, n° 628 (Serment du 24 août, 1302): « Item jurabitis quod ratione libri vel librorum a venditore magistro vel scolare nichil exigetis » (traduction par FRANKLIN, *La Vie privée d'Autrefois*, t. X *Ecoles et Collèges*, p. 97-98).

<sup>76</sup> *Ibid.*: « Item jurabitis quod non attemptabitis aliquid doli vel fraudis circa officium vestrum unde possit studio vel studentibus irrogari aliquod detrimentum. »

<sup>77</sup> FRANKLIN, *o.c.* p. 92-93.

<sup>78</sup> J. DESTREZ, *La Pecia dans les Manuscrits universitaires du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1935, p. 25-26.

libraires, et dès qu'elle s'apercevait qu'ils avaient recherché leur profit plus que l'intérêt des étudiants, elle les accusait sans retard.

\* \* \*

Les étudiants et leurs maîtres étaient autorisés par les bulles papales à conserver leurs bénéfices durant leurs études et séjour à Paris. Ceux qui fréquentaient les centres universitaires, étaient favorisés dans l'attribution des bénéfices, et par un Rotulus spécial, l'Université recommandait les suppôts les plus méritants <sup>79</sup>.

Les clercs étudiants destinés à étudier à Paris étaient exempts de la résidence et autorisés à abandonner leurs charges afin de poursuivre des études, pourvu que leur séjour ne dépassât pas cinq ans. Ce privilège a été accordé par le IV<sup>e</sup> concile de Latran en 1215. Néanmoins il était défendu de posséder plusieurs bénéfices, sauf dans le cas où il s'agissait d'une personne éminente et excellente dans les études universitaires <sup>80</sup>. L'Église s'efforçait d'empêcher la pluralité des bénéfices. Les chanceliers de l'Université et les maîtres prédicateurs luttèrent contre ces abus et blâmaient ceux qui abandonnaient leurs paroisses et la charge des âmes pour venir à Paris. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, dans son traité *De Collatione et Singularitate Beneficiorum*, écrit avant 1228 <sup>81</sup>, s'est opposé ouvertement à la pluralité des prébendes. Les prédicateurs ne cessent de flageller ceux qui possèdent plusieurs bénéfices et les étudiants qui ne cherchent que la faveur des grands de ce monde pour recevoir des biens temporels: « Beaucoup aujourd'hui suivent le Seigneur pour acquérir des bénéfices, puis les ayant eus, ils abandonnent le Seigneur <sup>82</sup>. » Eudes de Chateauroux, chancelier de Paris, réproouve ceux qui, venus à Paris, font administrer leurs églises par des vicaires <sup>83</sup>.

Mais, à part des éléments turbulents, il y avait beaucoup de braves étudiants qui méritaient des bénéfices comme le protégé de

<sup>79</sup> OLIVIER-MARTIN, *o.c.*, 36; *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 591, n° 507 (10 oct. 1281, Martin IV).

<sup>80</sup> MANSI, *Concilia*, XXII, p. 1018: « Circa sublimes tamen et litteras personas quæ majoribus sunt beneficiis honorandæ, cum ratione postulaverit per Sedem apostolicam poterit dispensari. »

<sup>81</sup> P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris*, II, p. 318, n° 141.

<sup>82</sup> M. M. DAVY, *Sermons* . . . , p. 91; texte: p. 411.

<sup>83</sup> Paris, B.N., N. acqu. lat. 338 fol. 106. Voir HAURÉAU, *Notices et Extraits*, t. VI, p. 209. « Clericis commorantibus Parisiis, qui nec addiscunt nec in ecclesiis Deo serviunt, potest dici, « Quid hic, id est Parisiis, maxime statis tota die otiosi? »

saint Louis, qui reçut une prébende parce qu'il était « lui coustumier de se lever la nuit pour étudier <sup>84</sup> ».

L'Université fut autorisée assez tôt par Clément IV à envoyer une liste des étudiants et maîtres qualifiés dignes de bénéfices. Le pape ensuite accorda des prébendes aux suppôts méritants dont le nom figurait sur les *Rotuli Nominandorum* <sup>85</sup>. Tous ces bénéfices étaient destinés à faciliter la vie des étudiants et leur séjour à Paris. Mais les maîtres de l'Université, soucieux du salut de leurs écoliers, ne voyaient pas sans inquiétude cet afflux vers Paris de clercs qui abandonnaient leurs églises.

Le Christ fut studieux, mais il n'a pas voulu sacrifier son épouse, c'est-à-dire l'Église, pour ses études, donnant en cela une leçon à ceux qui ont charge d'âmes, montrant qu'ils ne doivent point délaisser l'Église à cause de leurs études [ . . . ] le Christ ne fut maître que trois ans et demi; par là sont blâmés ceux qui passent leur vie à l'Université sans produire aucun fruit <sup>86</sup>.

Les maîtres compatissaient avec les étudiants pauvres; avec une libéralité fraternelle ils écrivaient des traités à l'usage de ceux qui ne pouvaient pas fréquenter les leçons <sup>87</sup>.

\* \* \*

Mais la vraie protection des étudiants, plus importante que le privilège de juridiction, du droit de *non trahi extra*, consistait dans la protection morale. Détourner les étudiants de l'oisiveté et les conduire aux sermons universitaires, lutter contre la vaine gloire et contre ceux « qui n'étudient que pour savoir », c'est-à-dire pour satisfaire une vaine curiosité <sup>88</sup>, voilà la vocation primordiale des prédicateurs universitaires.

Il serait long d'énumérer toutes les mesures prises par l'Université de Paris pour sauver l'âme des étudiants. D'excellentes études sur la prédication universitaire nous renseignent sur ces détails.

<sup>84</sup> M. M. DAVY, *La situation juridique . . .*, p. 307.

<sup>85</sup> M. TOULOUSE, *La Nation Anglaise-Allemande de l'Université de Paris*, Paris 1939, p. 66.

<sup>86</sup> JEAN DE SAINT-GILLES, Paris, B. N., N. Acqu. lat. 338 fol. 98 vo, DAVY, *Sermons . . .*, p. 289-292.

<sup>87</sup> Paris, Mazarine, Ms. 1007, Explicit: « Pro utilitate Minorum et pauperum clericorum qui scholas theologiæ frequentare non valent. » LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française . . .*, p. 462.

<sup>88</sup> HAURÉAU, *Mélanges Havet*, p. 302; *Notices et Extraits*, III, p. 166: « [ . . . ] non discunt ut ædificentur, quod esset prudens humilitas, vel ut ædificent, quod esset fraterna caritas. »

Les sermons étaient parsemés d'exemples édifiants et quelquefois amusants qui contiennent des histoires savoureuses sur la vie universitaire à Paris <sup>89</sup>. Je me restreins à n'en citer qu'une, celle de l'étudiant et de ses deux amies, d'après Étienne de Bourbon:

Un écolier s'était épris de la beauté d'une petite demoiselle avec qui il dépensa tout ce qui lui avait été envoyé de son pays. Il ne put sauver qu'une chappe. Les études finies quand le moment s'approcha de rentrer à la maison paternelle, la belle et douce demoiselle l'accompagna un bout de chemin avec une autre mignonne de Paris. Au moment de faire les adieux, elle éclata en sanglots. À peine l'écolier disparu dans la poussière de la route, ladite fille se mit à rire de bon cœur et à plaisanter avec sa compagne. Celle-ci, très étonnée, l'interrogea:

— « Comment, s'écria-t-elle, à l'instant même tu pleurais, et maintenant tu ris joyeusement ?

— Je ne pleurais pas de le voir partir, mais je regrettais qu'il emportât une belle chappe dont nous n'avons pu nous accaparer <sup>90</sup>. »

L'Université de Paris avait un souci maternel pour ses suppôts, même après leur mort. Elle déplorait le trépas de ses sujets comme une mère pleure la mort de son enfant. Le cardinal Robert de Courçon, ancien écolier de Paris, avait ordonné, en 1215, qu'à la mort d'un écolier la moitié des professeurs de la faculté à laquelle le défunt appartenait devaient être présents à l'enterrement et suivre le convoi. Doué d'un sens pratique, le cardinal n'oublia pas d'ajouter que les professeurs devaient attendre la fin des cérémonies et qu'ils ne pourraient s'en aller avant <sup>91</sup>.

\* \* \*

Tous ces privilèges n'avaient qu'un seul but, faciliter la tâche de l'écolier à se bien préparer à un dernier examen qui aura lieu devant le Grand Chancelier après sa mort. Robert de Sorbon, le

<sup>89</sup> Avant tout: LECOY DE LA MARCHE, *La Chaire française*; M. M. DAVY, *Les Sermons Universitaires Parisiens* . . . , et l'article de Ch. HASKINS, *The University of Paris in the sermons of the Thirteenth century*, dans *Studies in Mediæval Culture*, Oxford 1929, p. 36-71.

<sup>90</sup> *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés de recueil inédit d'Etienne de Bourbon*, publié par A. LECOY DE LA MARCHE, Paris, 1877, p. 406, n° 472.

<sup>91</sup> *Chart. Univ. Paris*, I, p. 79, n° 20; voir E. LAVISSE, *Histoire de France*, III; A. LUCHAIRE, *Louis VII — Philippe Auguste — Louis VIII*, Paris, [s.d.], p. 340.

modeste fondateur du Collège de la Sorbonne, nous a laissé une saisissante comparaison entre l'examen parisien de l'étudiant et le jugement dernier, dans son œuvre *De Conscientia*:

Celui qui veut entrer au Paradis ressemble à l'écolier de Paris, au bachelier plein d'angoisse qui aimerait passer son « examen » devant le chancelier de l'Université pour obtenir une licence d'enseigner. Pour jouir du privilège des écoliers, il faut suivre régulièrement des cours, autrement son maître ne sera pas obligé de le sauver de la prison du Châtelet. Mais comment pourrait-on sauver les gens de la prison infernale, qui sera plus pénible que celle du Châtelet, s'ils négligent les pratiques de la religion ?

Le cardinal Robert de Courçon, auteur des premiers Statuts, Robert de Sorbon, les maîtres des quatre facultés, faisaient tout pour préparer, à l'aide des privilèges, les écoliers confiés à leurs soins à paraître un jour au dernier « examen », comme disait le fondateur de la Sorbonne dans son ouvrage *De la Conscience*, devant le « Grand Chancelier » qui est Dieu <sup>92</sup>.

The Mediaeval Institute  
University of Notre Dame,  
Indiana, U.S.A.

A.-L. GABRIEL, O. Præm.

<sup>92</sup> Dorothy L. MACKAY (Quynn), « Le système d'examen du XIII<sup>e</sup> siècle d'après le *De Conscientia* de Robert de Sorbon » dans les *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris 1925, p. 491-500.

# *L'équipement du laïc*

## *en face*

### *des philosophies nouvelles*

---

Pour prévenir toute méprise, je crois devoir bien préciser immédiatement que ma conférence \* ne concerne pas l'existentialisme, mais les réactions nécessaires chez les laïcs contre diverses philosophies nouvelles, parmi lesquelles se trouve l'existentialisme. Celui-ci n'est donc pas *le fond* de cet entretien, mais un de ses aspects. Mais puisque j'y suis provoqué, j'en dirai un mot, et immédiatement, d'autant que cela m'amène à mon sujet principal, saint Augustin.

Appelé en Amérique pour parler de la philosophie de saint Augustin, j'ai cru pouvoir tirer de ce thème quelques réflexions générales sur certaines philosophies actuelles et la manière pour un chrétien de les utiliser sans danger et même avec profit.

Naturellement, l'existentialisme, qui est aujourd'hui si en vogue, s'est présenté à moi, d'autant que saint Augustin a pu être comme un précurseur, très lointain, mais très réel, du mouvement.

On devine, d'après cela, qu'il y a plusieurs sortes d'existentialismes et qu'il faut faire un choix. Je ne parlerai que pour mémoire de celui de M. J.-P. Sartre qui n'est d'ailleurs qu'une refonte française de celui du philosophe allemand Heidegger, professeur athée de Fribourg-en-Brisgau. Malgré son prestigieux talent de lettré, de psychologue et d'artiste, M. Sartre ne s'impose pas comme philosophe. Sa grande thèse *l'Être et le Néant*, a certes une allure métaphysique, mais plus apparente que réelle. Elle semble reposer sur une conception de l'être, matérielle au point de nier totalement l'esprit et de ramener toute l'activité de l'homme à un néant. Une grande part

\* Conférence prononcée à la Société thomiste de l'Université d'Ottawa sous les auspices de l'ACFAS.

de son succès vient des analyses licencieuses dont ses pages sont remplies et qui justifient largement les condamnations dont il a été frappé. Le fond même de son œuvre n'est pas tant d'ordre métaphysique que d'ordre moral et se ramène à un cri de révolte contre toutes les valeurs que les plus grands esprits depuis plus de vingt siècles ont posées à la base de la vie humaine. Pour lui, l'humanité va non pas à la vie, mais à la mort, au néant. Il n'y a devant l'homme que le néant. Hors de là tout est chimère, vaine idole, tout, même Dieu, surtout Dieu ! Il n'y a à admettre Dieu que les lâches. Les vrais grands hommes, les seuls dignes de ce nom, sont ceux qui savent dire *non* à Dieu et lever l'étendard de la révolte. Voilà la seule *liberté* qui compte aux yeux de M. Sartre, celle dont tout l'ouvrage fait l'apologie et prétend établir l'empire. Voilà le fond de la thèse. On pourrait la négliger. J'en retiendrai cependant l'affirmation qui éclate jusque dans sa révolte, du *problème de la destinée* qui se pose, devant cette âme, avec une étonnante acuité, et voilà le fond de l'existentialisme, l'aspect par où il rejoint les grandes philosophies.

En exposant ce problème, l'existentialisme moderne a réalisé un grand progrès sur les philosophies à la mode il y a cinquante ans. Le positivisme négligeait ce qu'il y a de plus important dans le réel, l'âme vivante, et l'idéalisme dans ses rêves la dépassait, réduisant tout à la pensée. Sous l'action de la souffrance physique et morale, à l'occasion des guerres et des calamités présentes, de vrais penseurs ont retrouvé l'objet par excellence de la spéculation, l'âme humaine, l'esprit humain, l'esprit vivant, perçu dans sa vie même, dans son existence concrète. Certains l'ont saisi en y cherchant, comme Sartre, une occasion de baffouer toutes les valeurs spirituelles. Laissons-les à leur œuvre de néant. D'autres, au contraire, y cherchent un moyen de les approfondir et ce sont eux évidemment que j'ai en vue, d'abord, quand je propose au laïc chrétien quelque guide moderne de son action parmi les philosophes.

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'arracher le catholique au catéchisme, ni dans son enfance, ni dans sa jeunesse, ni dans son âge mûr, car les richesses de celui-ci sont inépuisables. Mais à mesure que l'homme grandit, il a besoin d'envisager ces richesses à tous les points de vue, et il en est un de ces points de vue qu'on oublie parfois, à

tort, me semble-t-il. En dehors de la religion proprement dite, on pense aux œuvres sociales et rien n'est plus urgent. Mais on néglige trop la culture philosophique, qui n'est pas moins nécessaire, du moins pour une élite.

Le recours à la philosophie que nous constatons sur un plan parallèle, même purement économique, nous y oblige. Les théories de Marx ont contribué au succès du communisme autant que les harangues des tribuns. Le mot *d'humanité*, sous son allure abstraite, a peut-être plus fait que bien des meetings pour la répandre. Et pour le dire en passant, ce mot « d'humanité », qui est chrétien historiquement et doctrinalement, nous l'avons laissé tourner contre nous par des meneurs antichrétiens, faute de vrais penseurs chrétiens pour en saisir et en montrer la force et les exigences. Il faut au chrétien dans le monde une philosophie de l'action directement adaptée aux exigences de la vie.

2. Dans ce choix de nos guides immédiats, dans le jugement à porter sur eux, nous avons besoin de maîtres de portée supérieure, universelle, qui sans tout dire peut-être, fournissent au moins sur l'essentiel, des directives sûres et fermes. J'en citerai deux qui s'imposent à nous de toute la hauteur de leur génie: saint Augustin et saint Thomas.

Celui-ci, venu plus tard, a donné à la culture philosophique une allure *scientifique* rigoureuse qui en fait le guide suprême et infailible en tout domaine.

Celui-là, équipé à la légère, mais profond et pénétrant, est particulièrement adapté à l'action, par l'attention spéciale qu'il porte aux plus hauts problèmes de la vie et des rapports de l'âme avec Dieu.

### I. — SAINT AUGUSTIN PHILOSOPHE.

Ne pouvant tout dire, je voudrais particulièrement m'attacher à saint Augustin, en qui je me plais à contempler un modèle éminent du laïc philosophe, car les années qui précédèrent son sacerdoce, depuis sa conversion, furent presque exclusivement consacrées à des œuvres philosophiques immortelles connues sous le nom de *Dialogues*, et il y en a une dizaine. Ce n'est donc pas au hasard qu'on vous propose un tel maître.

On lui a reproché d'être alors tellement philosophe qu'il n'était pas chrétien et cette accusation est tombée d'elle-même.

Plus souvent on dit qu'il était tellement chrétien qu'il n'était pas philosophe, et ce point de vue trouve encore des partisans, mais il est démenti par les faits.

La vérité est qu'Augustin, revenu à la foi, a cherché à avoir une connaissance solide et profonde non seulement de sa foi, mais des fondements rationnels de cette foi. Voilà sa philosophie. Il est un chrétien qui cultive avec soin sa raison et il trouve dans cette culture une puissance admirable pour s'élever à Dieu et y ramener les autres. Il est, en un mot, un vrai philosophe, au sens courant du terme.

Même pour être ordonnée à l'action une philosophie implique une vraie culture. Je ne parle pas ici d'une spécialisation qui isole totalement celui qui s'y livre par la technicité qu'elle exige; ni d'une vulgarisation qui la rabaisse à trop de simplicité. Une collection de truismes ou de grosses vérités populaires ne sera jamais en état de s'imposer au respect de personne, bien qu'il soit toujours dangereux d'en offenser les maximes. Le bon sens est à la base de tout, mais il faut l'enrichir, le dépasser et c'est tout le propre de la vraie philosophie. Cette fidélité au bon sens écartera les vues capricieuses de certains penseurs modernes en quête de popularité éphémère. C'est dire que la philosophie véritable exige une vraie formation, la plus difficile qui soit peut-être sur le plan humain, précisément parce qu'elle est un couronnement de toute l'œuvre d'éducation. L'art le plus raffiné et la science la plus étendue ne trouveront leur achèvement que dans une certaine philosophie. Par contre, celle-ci, quelque enrichissement que puissent lui apporter la science et les arts, a son domaine bien propre et peut se développer avec un minimum de ces branches auxiliaires. La vraie philosophie, à l'état pur, est une discipline parfaite de soi, la discipline reine, et l'on s'explique qu'un Platon ait voulu confier aux philosophes le gouvernement des peuples.

Le christianisme n'a pas songé à arracher le sceptre à leurs mains vénérables, bien qu'il ait ici distingué le surnaturel et le naturel, et qu'il ait franchement réservé tout ce qui est du premier ordre à la sagesse de la croix qui passe pour folie aux yeux des Grecs et des Gentils, déclare saint Paul. N'allons-nous pas, en introduisant la philo-

sophie dans l'action catholique, nous heurter à l'Apôtre, et faire appel à des moyens qu'il réprouve ? La question se posa, en effet, dans la primitive Église, mais elle est résolue depuis longtemps, car dès le III<sup>e</sup> siècle, la philosophie grecque fut utilisée, avec éclat, par les plus grands docteurs, et notamment au IV<sup>e</sup> siècle par saint Augustin, qui fit école en Occident. Au moyen âge, le grand siècle chrétien fut éminemment le temps de la philosophie, et c'est jusque dans le sanctuaire de la théologie qu'elle entra avec des docteurs du plus haut mérite, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, pour ne nommer que ceux-là. Je souhaiterais que ce recours à la philosophie se répandît à nouveau parmi les chrétiens, comme au temps des Pères où chacun devait être assez cultivé pour voir le point faible des théories ambiantes, en une société encore pénétrée d'esprit païen. Un nouvel effort en ce sens s'impose de nos jours. Précisons bien notre position.

Au moyen âge, la théologie était le vrai terrain de rencontre des esprits cultivés. Aujourd'hui le champ d'action doctrinale s'est élargi. Depuis la Renaissance, et de nos jours surtout, ce sont les principes mêmes de la vie rationnelle qui sont discutés par les philosophies nouvelles et par là sont ébranlés après les organisations sociales, les fondements eux-mêmes de toute vie de l'esprit, jusque sur le plan de la raison. Un sauvetage général s'impose et comme dans les cas extrêmes, il ne suffit plus de techniciens pour y travailler; tous y sont appelés. Et voilà l'un des domaines qui attendent l'action catholique contemporaine.

À ses bons ouvriers je dis sans hésiter: vous êtes chrétiens, vous voulez aider le christianisme à remplir sa mission; rien n'est plus louable ni plus urgent. Vous voulez y travailler par les organismes spéciaux, notamment ceux qui déploient leur activité sur le plan social, ou sur un terrain mixte, très proche du domaine social, et cela est excellent. Mais si vous avez de la culture, si vous avez un peu de loisir, si vous avez certaine habileté pour bien penser, parler ou écrire, n'oubliez pas qu'il y a quelque chose de plus urgent peut-être, de plus essentiel à notre époque: c'est une philosophie, élémentaire mais puissante, que j'appellerai une *philosophie religieuse*.

Entendons-nous bien d'abord sur ce mot qui pourrait être mal compris.

La religion est essentiellement une foi et une piété, et la philosophie n'est ni l'une ni l'autre. Il n'y a donc pas de philosophie religieuse au sens strict. Il ne peut s'agir que d'un auxiliaire de la foi et de la piété. Et de même qu'une philosophie peut se dresser, au moins de fait sinon de droit, contre la foi et la piété — l'histoire, hélas ! le prouve — une autre philosophie peut, au contraire, les soutenir l'une et l'autre, du dehors sans doute, mais très efficacement.

Toutes les philosophies chrétiennes y ont apporté une certaine contribution, mais aucune n'égale en valeur celles de saint Thomas et de saint Augustin, qui se complètent d'ailleurs utilement et il est bon, nécessaire de bien considérer le domaine propre de chacune.

Le *thomisme*, par l'attention qu'il consacre à la nature, est éminemment adapté à une mission scientifique fondamentale. Mais sa perfection même qui le défend contre toute déformation, le rend aussi plus difficilement assimilable et exige une initiation technique rigoureuse, que trop peu de laïcs sont en état de s'imposer. À ce point de vue de l'adaptation aux exigences de la vie, la *philosophie de saint Augustin* peut offrir de précieuses ressources. Les chrétiens laïcs cultivés peuvent y trouver un instrument de choix d'autant mieux adapté à cette mission, qu'elle a été, en fait, élaborée en majeure partie par saint Augustin encore laïc et indépendamment de toute préoccupation théologique directe. D'ailleurs, la théologie était encore dans les langes à cette époque, et celui qui devait être son principal promoteur dans l'antiquité, était alors loin d'y songer lui-même : c'est seulement après le sacerdoce et surtout après l'épiscopat, qu'il a abordé cette activité nouvelle, et en utilisant l'instrument philosophique qu'il avait forgé pendant son laïcat.

Du fait de cette origine, la philosophie augustinienne a mis immédiatement l'accent sur les points vitaux de la pensée humaine et chrétienne. Il a posé en ces matières des bases que les grandes synthèses médiévales, notamment celle de saint Thomas, ont confirmées et utilisées. Que certains éléments de la philosophie patristique aient été retouchés ou abandonnés, on ne saurait s'en étonner : ils sont très secondaires et fort peu nombreux. Le fond subsiste, et il constitue dans sa simplicité, un ensemble solide et puissant.

Au terme de ces remarques préliminaires et pour les confirmer en quelque manière, je me plais à rappeler que de nos jours un grand philosophe chrétien, qui a centré son effort sur l'action, s'est aussi très instamment recommandé de saint Augustin, et il est indubitable qu'une certaine parenté d'âme existe entre *M. Blondel* et son maître lointain. Mais je tiens à ajouter aussitôt que les thèses propres au philosophe d'Aix sont trop accusées, ses défiances à l'égard de l'intellectualisme des grands scolastiques, trop tenaces pour qu'on puisse voir en lui un vrai représentant de cet augustinisme que les grands auteurs du moyen âge ont pu assimiler sans les défigurer, tant son point de vue dépasse les horizons de chacun. J'admire la fière pensée de M. Blondel, mais j'avoue que je lui préfère la noble et puissante simplicité et de saint Thomas et de saint Augustin, qui restent les vrais maîtres de la science et de l'action chrétiennes poussées à quelque profondeur. C'est de cette dernière que je dois spécialement vous parler et je voudrais l'aborder immédiatement, par les sommets et cependant avec quelques précisions.

## II. — TRAITS ESSENTIELS DE CETTE PHILOSOPHIE.

1. Un trait domine tout dans la philosophie de saint Augustin : c'est Dieu ! Dieu avant tout, et toujours Dieu, mais un Dieu très nettement conçu et présenté comme une nature spirituelle. Le fils de Monique avait très longtemps nourri en son âme de grossières conceptions touchant Dieu. Lui-même l'avoue en termes touchants. Mais permettez-moi de vous le dire, ne vous en scandalisez pas trop : quel est celui d'entre-nous qui peut se flatter de n'avoir jamais eu, et même de n'avoir plus, quelque vue chimérique sur Dieu, une sorte d'idole, qui se cache dans le fond de notre esprit ? Je crains même que les plus subtils philosophes n'aient quelque mal à se débarrasser de toute cette imagerie encombrante. L'homme conçoit toujours un peu Dieu à son image ou à l'image des choses qui lui sont familières. Il les épure sans doute, mais rarement il en ôte toutes les scories. Saint Augustin a analysé ses propres faiblesses à cet égard en termes qui méritent d'être rappelés : à l'âge de trente ans, ce brillant rhéteur se fait encore de la nature divine, en dépit d'efforts prolongés, une idée trop engagée dans le sensible.

Il avait, il est vrai, écarté définitivement à cette époque la représentation de Dieu en un corps humain, qui avait pu hanter son imagination d'enfant, mais il le concevait comme un corps subtil répandu dans l'espace, ou comme une lumière diffuse à travers l'air ou la matière<sup>1</sup>. Ailleurs Dieu est représenté comme un réceptacle immense dans lequel le monde est plongé comme une éponge dans l'océan<sup>2</sup>. C'est là une image qui nous paraît inoffensive, et même féconde, si elle reste image. Mais saint Augustin se rend compte des dangers qu'elle présente quand on la prend à la lettre. Ce fut son cas. Aussi reçut-il avec reconnaissance les lumières qui lui vinrent du néo-platonisme et lui permirent de concevoir enfin Dieu comme un pur esprit.

L'auteur, écrivant douze ou quinze ans après l'événement, a un sens profond du service immense que lui rendit cette philosophie, du seul fait qu'elle purifia sa conception de Dieu. C'est qu'il sentait alors quelle force est pour une âme qui pense, une saine, une haute, une pure idée de Dieu. Et tous ici nous pouvons nous mettre à son école. En effet saint Augustin n'a pas en vue une simple reconnaissance intellectuelle de la spiritualité divine. Cela est relativement facile quand cela n'engage à rien; mais non, si l'on a en vue, comme lui, outre l'idée spéculative de la divinité, une idée qui saisit la vie. Car précisément le propre de sa philosophie est d'être telle qu'elle exige un comportement vital, entraînant tout l'homme dans son sillage. De fait, la philosophie platonicienne tendait en effet à remplacer la religion, à devenir une religion, et c'était sa faiblesse, fruit de son orgueil. Saint Augustin comprenait que la philosophie ne peut rien de positif dans ce domaine, mais qu'elle peut et doit conduire à la religion, et cela très spécialement par cette haute et pure idée de Dieu qui est la base de tout mouvement vers Dieu.

Si nous franchissons les siècles et si nous regardons autour de nous, pour chercher ce qui empêche tant de nos contemporains, même les baptisés, de faire fructifier leur christianisme, pour eux et pour autrui, nous y trouvons une position analogue à celle qu'a décrite saint Augustin. Un certain matérialisme a peu à peu engourdi les éner-

<sup>1</sup> *Confessions*, livre VII, chap. I, 2.

<sup>2</sup> *Confessions*, livre VII, chap. V, 7.

gies d'âmes faites pour monter: sans doute c'est la religion seule, la piété pour lui donner son vrai nom, car hors de là, la religion est plus un poids qu'une force, c'est la religion seule qui soulève les âmes vers les hauteurs où Dieu habite, mais beaucoup sont alourdies par des images grossières, qui arrêtent le souffle divin. Si l'on veut former des âmes aptes à s'élever, et cela est possible, nécessaire, même pour des laïcs, et sans les enfermer tous dans des cloîtres, on doit les affranchir du poids lourd de conceptions grossières touchant Dieu.

Ceci peut mener très loin, à la condition d'être poussé à fond, non par de simples argumentations, aussi vaines que faciles, mais par toute une vraie discipline, organisée sur ce plan de base. Il ne faut rien moins que cela pour combattre le matérialisme envahissant, qui menace de tout engloutir. Saint Augustin peut ainsi être un maître éminent du spiritualisme de conquête dont a besoin le monde actuel.

Mais voici une autre tendance qui appelle de nouveaux remèdes.

2. L'existentialisme moderne a eu le mérite, on l'a vu, de ramener l'attention des penseurs sur l'homme, non pas l'homme abstrait, mais cet homme concret, individuel, personnel, vivant que je suis, que vous êtes. Il veut le saisir dans son existence, en lui faisant prendre conscience de sa destinée. L'intention est bonne et excellente même, et peut-être est-ce le moyen le plus sûr de l'arracher à l'emprise de la matière, à la condition de ne pas le raidir dans une indépendance orgueilleuse vis-à-vis des lois qui s'imposent, malgré qu'il en ait, à tout être dans le monde, ou, à l'inverse, de ne pas l'écraser sous le poids de la fatalité. Double excès qui, hélas ! n'a eu que trop de représentants ! D'autres ont pris une attitude moyenne plus compréhensive, et je me plais à citer ici de vrais penseurs comme Gabriel Marcel, qui, depuis son retour à la foi, apprend à l'*homo viator*, surtout aux jeunes, à s'élever à l'être et à Dieu par la voie de l'engagement, de l'expérience, de la fidélité. Cette tendance fondée sur la sympathie à l'égard de Dieu, comme à l'égard de l'homme, fait appel à des valeurs morales très utiles, mais qui ne peuvent remplacer totalement la vraie métaphysique. Il faudra en dire autant de celles qu'invoquait Max Scheler en Allemagne. La méthode des deux brillants promoteurs français de la philosophie de l'esprit, René Le Senne et Louis Lavelle, les dépasse manifestement, dans la mesure où ces penseurs rejoignent les

anciens. M. Lavelle notamment se donne volontiers comme un disciple de saint Augustin par Malebranche. Mais précisément pourquoi nous contenter de ces présentations lointaines et le plus souvent dégradées, d'une vérité que nous pouvons puiser chez saint Augustin, dans sa pureté, à la source même ? Pourquoi ne pas mettre les laïcs chrétiens capables d'avoir une action doctrinale, en état de comprendre le maître par excellence de ce spiritualisme vivant, concret, tel que le présente l'immortel auteur des *dialogues* philosophiques ? Car l'originalité de l'évêque d'Hippone est là, dans l'art de trouver, de réunir dans la vie de l'âme, les éléments multiples que la science spéculative ou analytique des modernes s'acharne à dissocier à l'infini, au détriment de la vie. En fait, l'existentialisme sain, *ouvert*, par l'angoisse qui l'étreint, n'est qu'un appel à la vie. Or, cette vie pour l'homme est avant tout dans son âme, à la condition d'envisager cette âme en son activité, et très spécialement dans son activité la plus haute, ses relations avec Dieu. C'est tout le programme de saint Augustin : « *Deum et animam scire cupio*. Dieu et l'âme : voilà ce que je désire connaître ». — Tout l'intéresse sans doute, parce que tout est œuvre de Dieu, et dans la mesure où Dieu s'y reflète. Mais l'âme est, à ce point de vue, au sommet du réel créé, un sommet où le créateur se révèle, parfois dans la tempête comme au Sinaï, plus souvent dans la paix, comme au Thabor, toujours dans la chaude lumière de l'amour. Et précisément le génie d'Augustin est là, dans cette observation sagace de l'âme vivante, et, en ce domaine, il est sans rival. Saint Thomas, qui, sans aucun doute, le dépasse dans l'étude scientifique de l'âme, ne saurait lui être comparé sur ce point de la vie, selon une fine remarque de M. Gilson, que je voyais encore ces jours-ci reproduite dans une page du R. P. Simard, o.m.i., qui m'est tombée par hasard sous la main. M. Gilson y déclare : « Tout cet immense territoire de l'observation intérieure, où il n'a pas de rival, resterait donc en friche si l'on abandonnait saint Augustin ; aucune des pistes qu'il a amorcées ne serait suivie ; ces montées que Dieu a préparées au cœur de l'homme cesseraient d'être un objet de méditation pour le philosophe en tant que tel ; des voies possibles vers Dieu seraient définiti-

vement closes, qu'il vaut peut-être mieux de laisser ouvertes pour le plus grand bénéfice de la pensée chrétienne<sup>3</sup>. »

Dans ces mouvements intérieurs de l'âme, saint Augustin observe et analyse toutes les formes d'inquiétude, depuis celle du pécheur et de l'incroyant dont il a tant souffert et que décrivent en traits de feu presque toutes les pages des premiers livres des *Confessions*, jusqu'à celles du juste, que tourmente une autre ardeur, celle de toujours mieux posséder le Dieu qu'il aime. Faut-il citer ici ce chapitre qui est une des plus belles pages de toute littérature, où saint Augustin se réjouit de posséder Dieu enfin obtenu après de longs détours ? Je n'y résiste pas. Distinguons-y trois thèmes, trois strophes. Voici d'abord un cri du cœur : c'est le premier thème qui donne le ton à ce morceau de très pur lyrisme chrétien :

Tard je vous ai aimée :  
Ô si antique et si neuve Beauté.  
Tard je vous ai aimée  
*Sero te amavi . . .*

Le deuxième thème est celui des regrets au souvenir des fautes commises :

Voici que vous étiez en moi,  
Et moi j'étais dehors !  
Je vous cherchais là-bas,  
Et sur ces beautés, qui sont votre œuvre,  
Je me ruais dans ma laideur !  
En moi vous étiez,  
Et moi je n'étais pas avec vous !  
Elles me tenaient loin de vous,  
Elles qui ne seraient pas  
Si elles n'étaient en vous !

À la troisième strophe, l'action de grâce est décrite en traits de feu, tirés des cinq sens : l'analogie est saisissante. Pour Augustin, Dieu a été tour à tour une voix, une lumière, une odeur, une saveur, un toucher.

Vous avez appelé, crié, brisé ma sourde oreille  
Vous avez brillé, resplendi, chassé mon aveuglement !  
Vous avez exhalé votre parfum, je l'ai respiré, et je soupire après vous !  
Je vous ai goûté, et j'ai faim, j'ai soif de vous !  
Vous m'avez touché et j'ai couru tout en feu à votre paix !

<sup>3</sup> E. GILSON, *Mélanges augustiniens*, p. 381, cité par G. SIMARD, o.m.i., *Les Maîtres chrétiens de nos Pensées et de nos Vies*, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1937, p. 191-196.

L'incomparable puissance de saint Augustin en ce domaine de la vie intérieure est dans la maîtrise avec laquelle il saisit, avec les déficiences de l'âme qui a perdu Dieu, les richesses de celle qui l'a trouvé. Les philosophes ont pu décrire le vide de l'âme privée de Dieu, mais non la plénitude de celle qui le possède: il a les réponses.

3. En un autre domaine nos philosophes modernes ont prétendu audacieusement se passer des anciens et ce point est encore plus délicat que les précédents: ils ont tout *laïcisé*, même la *conscience*; et l'on a vu en effet, depuis quelque cent ans, se multiplier les spéculations les plus savantes pour élaborer des cadres nouveaux de morale sans Dieu. Après les théoriciens de la philanthropie, et les promoteurs de l'ordre social, nous avons maintenant et nous aurons de plus en plus les animateurs d'une morale existentielle, par la mise en relief des valeurs spirituelles. Il est incontestable que ceci encore représente un progrès sur les initiateurs laïques.

Jusque dans les analyses psychologiques de J.-P. Sartre, il y a du vrai à relever. Il dénonce les idoles que se forge l'humanité pour justifier ses fautes et ses reculs devant le devoir: idole, le prétendu déterminisme naturel qui ne peut tuer la liberté ! Idole, l'ordre social qui ne peut justifier toutes les injustices ! Idole, le faux dieu qui couvre nos ambitions ou nos lâchetés. Oui, mais M. Sartre, après les avoir détrônés toutes, en crée une nouvelle plus dangereuse, parce que plus proche de chacun: c'est le Dieu *Ego* ! c'est le *Moi* ! vrai démon, qui s'impose au nom d'un *Cogito* bien plus puissant que celui de Descartes. Et, tous les caprices, toutes les haines et toutes les ambitions peuvent ainsi renaître et pulluler sur les ruines de toutes les valeurs que l'on prétendait instaurer sans Dieu.

Plus avertis, les meilleurs existentialistes du jour, pour appeler ainsi des maîtres comme Le Senne et Lavelle, font à Dieu une large place dans leur morale, et il faut les en louer hautement. Mais quel que soit leur mérite, il faut bien constater qu'ils ont quelque peine, l'un et l'autre, à sortir des cercles d'initiés et à devenir des maîtres pour le grand nombre, à cause de la forme même de leurs études. Peut-être d'ailleurs leur action serait-elle dangereuse, tant à cause du point de vue idéaliste prédominant, que des lacunes métaphysiques signalées déjà et dont la morale ne peut manquer de subir

le contre-coup. Par contre, ce que ces maîtres ont de meilleur, se trouve en plénitude chez saint Augustin.

Je ne puis développer ici un tel sujet, tant il est vaste. Mais je tiens à marquer l'orientation de la pensée augustinienne. Il s'agit de philosophie. Laissons de côté tout ce qui touche au *péché originel* qui a, du reste, son contrepoids surabondant en une grâce toute puissante, dont le *Felix culpa* de la liturgie est un écho lointain. Outre cet optimisme surnaturel, il y a, chez Augustin, sur le plan de la seule nature, un optimisme dont les principes sont tirés de Plotin, lequel, on le sait bien, n'avait que trop tendance à exagérer ses forces et celles de tout homme qui veut s'élever vers Dieu. Saint Augustin garde ses cadres, mais en y infusant un esprit nouveau. Il apprend à l'homme, tout composé qu'il soit essentiellement de chair et d'esprit, et sans détriment pour cette thèse élémentaire, à s'élever peu à peu par degrés à une vue de plus en plus nette de Dieu qui *réside* dans la conscience, c'est-à-dire dans l'esprit pensant, qui y *agit*, qui y *parle*, et spécialement dans la *conscience morale*, où chacun entend sa voix lui disant d'autorité il faut *faire* ceci, il faut *fuir* cela ! Dieu est là, puisqu'il parle et il parle de vérité, d'autant qu'il est lui-même la Vérité.

Écoutons Augustin, dans les lignes qui précèdent immédiatement le passage lyrique cité tout à l'heure. Il vient de scruter les profondeurs de son esprit pour y trouver l'endroit où Dieu réside (chapitre 25), et en définitive il s'arrête à la conscience (chapitre 26), qu'il considère vivante, parlante, agissante, et qu'il décrit dans ces termes en s'adressant à Dieu :

Ô vérité, vous donnez partout audience à ceux qui vous consultent, et vous répondez en même temps à toutes ces consultations diverses. Vous répondez clairement, mais tous n'entendent pas clairement. Ils vous consultent sur ce qu'ils veulent : mais ils n'entendent pas toujours les réponses qu'ils veulent. Votre meilleur serviteur est celui qui ne songe pas à recevoir de vous la réponse qu'il veut, mais plutôt à vouloir ce que vous lui dites<sup>4</sup>.

Toute la puissance éducatrice de saint Augustin est précisément là dans cette netteté avec laquelle il évoque la pensée de Dieu, la parole de Dieu s'exprimant dans la conscience. Tout le reste est verbiage comparé à ceci, qui est force, puissance et vie. Même sur

<sup>4</sup> *Confessions*, livre X, chap. XXVI, trad. Trabucco (éd. Garnier, p. 119).

le plan métaphysique, il y a ici toute une éducation à réaliser, et la force de l'existentialisme est là, dans cette emprise actuelle des principes sur le sujet, sur l'homme même, sur l'âme. Car il ne suffit pas, en ces domaines, de démonstrations théoriques. Il faut réaliser au concret, et tout ici aboutit, en définitive, à soumettre l'âme à Dieu présent en elle et s'imposant d'autorité. La grande loi de la morale existentielle est là, dans la dernière phrase d'Augustin que nous venons de citer, et que je me plais à répéter : « Votre meilleur serviteur est celui qui ne songe pas à recevoir de vous la réponse qu'il veut, mais plutôt à vouloir ce qu'il vous entend lui dire. »

Cette voix de la conscience individuelle, parce qu'elle est un écho de la parole de Dieu et le signe de sa présence, est le vrai fondement de la *morale personnelle*. À l'inverse du farouche individualisme de tant de penseurs modernes, Augustin met toujours l'homme en face de Dieu, en qui il trouve la vraie grandeur.

Mais par là, il ne l'isole pas non plus de ses semblables, témoin sa théorie de l'ordre, qui est très nettement psychologique et moral, et qui s'achève en ordre social. Dans la *Cité de Dieu*, la morale est définie, sur le plan de l'humanité, d'après cette admirable notion trop oubliée de la paix humaine universelle : « *pax hominum, ordinata concordia*, une concorde ordonnée ». Quelle expression admirable ! Plus riche encore que la formule générale qui achève la pensée de l'auteur une ligne plus loin : « *tranquillitas ordinis* : la tranquillité de l'ordre ». On a surtout retenu celle-ci à cause de son universalité, mais l'autre n'est pas moins lapidaire comme facture, mais combien plus puissante sur le plan social, celui de l'*humanité entière*. Car la concorde envisagée ici n'est pas seulement l'absence de heurts, ce qui est un aspect trop *négatif* : elle est une entente cordiale *positive* et ordonnée et cela entre tous les hommes, car personne n'y est exclu. Quel programme, messieurs, pour les diplomates chargés de construire la paix ! Quel programme surtout pour les chrétiens soucieux de leurs devoirs non seulement religieux, mais civils et politiques, car la vraie concorde s'étend à tout dans l'humanité. Quel programme pour le laïc chrétien conscient de sa force qui veut édifier la cité de Dieu sur une cité terrestre embrassant l'humanité entière selon le plan du Créateur confié à la conscience de chacun de nous, pierre

d'attente sur laquelle le Christ vient écrire la Loi Nouvelle, loi de charité formulée d'abord sur la Montagne, au rythme des béatitudes évangéliques.

Quel honneur pour une philosophie d'être directement adaptée à une telle mission !

Quel honneur pour un philosophe d'être le précurseur d'un tel message !

### III. — ORIENTATION DE LA PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE.

1. Au terme de cette analyse, je sens les très graves lacunes de mon exposé, et si je m'écoutais, j'ajouterais à chacun des points proposés toute la série des sujets qui s'y rattachent, comme naturellement, pour en montrer la richesse.

Mais ce faisant, peut-être aggraverais-je une objection que je devine au fond de vos esprits et que je tiens à écarter avant tout. C'est pourquoi, renonçant à vous détailler par le menu les thèmes sous-jacents, que chacun peut d'ailleurs utilement s'exercer à trouver par lui-même, je vous montrerai, en guise de conclusion, en quel sens nous oriente la philosophie augustinienne.

Car voici l'objection que je devine chez-vous, et qui est celle des actifs de tous les continents, d'Europe comme d'Amérique. Vous me dites: votre philosophie soi-disant de l'action, n'est-elle pas, du seul fait qu'elle est une philosophie, un obstacle, sinon à toute action (nous avons vu que non, au contraire), du moins à une action religieuse ?

Et ceci serait grave pour des chrétiens.

De fait, l'action religieuse pourrait être écartée par trois tendances naturelles que la philosophie, par elle-même, accuse en effet au lieu de les tempérer. Et précisément le plotinisme les exagérait à un degré qui provoqua de vives réactions de saint Augustin. Ses orientations personnelles— que ce fût alors par un instinct de nature ou plus exactement sous l'influence de la foi et de la grâce, peu importe ici — le portèrent vite en un sens diamétralement opposé, et l'on peut, sans crainte de se tromper, les rattacher à la philosophie même du docteur africain. Du reste, chez lui, l'homme et le pen-

seur ne sont jamais totalement séparés, quoiqu'il soit possible et bon et utile de distinguer ces points de vue. De ces divers aspects, je ne dirai qu'un mot, pour ne pas trop mettre à l'épreuve votre patience, mais je tiens à les signaler expressément, de peur de fausser l'ensemble du tableau que j'ai tracé.

2. Et avant tout, je vous proposerai en exemple la magnifique *humilité* de saint Augustin philosophe. Quel contraste avec Plotin ! Ce grand esprit, qui nous séduit tant par sa noblesse, nous heurte par sa suffisance. Il ne connaît point de limite à ses ambitions de conquête intellectuelle. Le « *Quousque non ascendam ?* » de l'Écriture semble être son vrai programme. Il n'hésite pas à tendre seul aux plus hautes expériences divines.

Saint Augustin, au contraire, a le sens du mystère divin au plus haut degré, lorsqu'il aborde la philosophie grecque. Ses expériences passées n'auront pas été vaines. Dix ans durant, il a été ballotté sur les flots mouvants de l'erreur, du manichéisme au scepticisme; mais revenu à la foi, il s'y fixe assez solidement pour saisir la vanité des aspirations humaines de la plus pure spéculation antique. Il en aperçoit le point faible et le dénonce avec énergie, sans renoncer pour autant à utiliser ce qu'il y trouve de sain et de grand. La philosophie devient désormais pour lui un auxiliaire. Il a confiance en elle; il en use largement . . . surabondamment peut-être, mais il la maintiendra à sa vraie place, devant Dieu: à son rôle de servante. Les derniers chapitres du Livre VII des *Confessions* devraient être médités par tous les philosophes croyants. Ils apprendraient à l'école du Platon chrétien que devant Dieu, l'humilité du penseur est aussi nécessaire que la recherche, puisqu'elle féconde l'effort, au lieu de l'arrêter.

La *piété* d'Augustin n'est pas moins rayonnante que son humilité, et cela dès sa conversion. Elle éclate en maintes pages de ces *Dialogues* du jeune penseur, encore laïc, disciple enthousiaste du plus dur des anciens philosophes. Car rien ne frappe autant dans l'œuvre de Plotin que sa sécheresse de cœur. Le traducteur moderne des *Ennéades*, très stoïcien lui-même d'esprit et de cœur, M. Émile

Bréhier, doit reconnaître que son maître alexandrin n'avait rien de vraiment religieux en son âme, en dépit de ses aspirations les plus hautes. « Chez lui, dit-il, la prière se réduit, soit à une concentration intérieure de son âme qui cherche sa propre essence, soit à une formule qui produit nécessairement son effet, non pas parce que les dieux l'ont voulu, mais en vertu de la sympathie qui lie ensemble les parties du monde. Mais la prière n'a jamais un rapport intime de l'âme avec une personne supérieure<sup>5</sup>. » Sans demander à une philosophie qu'elle devienne une religion, ce qui n'est pas nécessaire, on peut attendre du philosophe une attitude favorable à la religion et à la piété. Sur ce point encore, Augustin est infiniment supérieur à son maître et on peut au moins rappeler ici l'admirable prière qui ouvre les *Soliloques*, œuvre d'un simple catéchumène épanchant devant Dieu une âme déjà embrasée d'amour. Quelle leçon pour les philosophes de toute école ! et spécialement pour le philosophe chrétien, que parfois la philosophie dessèche au lieu de l'attendrir.

Souvent aussi la philosophie *durcit* les cœurs en développant le culte du moi, au lieu de les porter à ce *dévouement au prochain* qui devrait être le fruit normal de toute élévation de l'âme. L'historien de Plotin, Porphyre, décrivant les vertus de son héros, lui a reconnu de nobles sentiments et nous devons nous en réjouir. De telles vertus se manifesteront chez Augustin à peine converti avec un éclat étonnant, et mieux que chez Plotin, elles furent sans aucun doute le fruit de sa philosophie. Car, chez lui nous l'avons vu, la spéculation s'épanouissait *en amour*. Cet amour s'étendait au prochain, au sens le plus large du terme, et, par ailleurs, il se traduisait en œuvres, témoin le zèle que le jeune néophyte déploya, dès sa conversion, pour faire participer ses amis et tous ceux qu'il pouvait atteindre aux trésors spirituels qu'il venait de découvrir. Et voilà sans doute l'un des traits les plus frappants de la personnalité d'Augustin : le dévouement apostolique infatigable pour répandre la vérité et faire participer à la vraie lumière tous ceux que la Providence situe sur son chemin.

\* \* \*

<sup>5</sup> Emile BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, p. 114-115.

Chacun peut conclure, je pense, à la nécessité pressante, urgente, d'une philosophie pour le laïc chrétien, pour le laïc d'action.

Au laïc, saint Augustin fournit un programme, en somme léger — telle la fronde de David. Mais cette fronde, il faut savoir la manier. Un exercice s'impose, d'autant qu'il s'agit ici de l'âme en ce qu'elle a de plus haut, ou de Dieu présent en elle ! Mais pour se familiariser avec ces valeurs supérieures, il y faut moins des discussions spéculatives que des *exercices pratiques*, vitaux.

Nombre de pages des *Dialogues* de saint Augustin et d'autres ouvrages peuvent y aider. Encore faut-il les utiliser en ce sens et l'on n'a rien trouvé de mieux jusqu'ici pour s'y entraîner que des exercices en commun. Je souhaite qu'il y en ait hors des universités. Mais je voudrais qu'ils soient mis en honneur là, dans ces milieux où une élite intellectuelle se prépare à une vie féconde en tout domaine. Je rêve de voir, à côté des facultés traditionnelles, se créer des sortes de *Hautes Études spirituelles*, où avec les sciences religieuses, une culture philosophique adaptée à l'action serait largement développée.

J'ai la conviction qu'à une telle œuvre, saint Augustin peut apporter un concours puissant, parce que lumineux, optimiste, vivant, en un mot très humain dans toute la force du terme. Et le secret de sa fécondité spirituelle sera dans cette plénitude de vie que nous voyons déjà déployée dans le converti de Milan et le pieux chrétien laïc de Tagaste.

Vie humaine sur le plan naturel, vie divine sur le plan surnaturel : avec aisance Augustin passe de l'un à l'autre sans effort. Et puisque nous présentons ici le philosophe, modèle du laïc d'action, rappelons bien que si, comme nos existentialistes, il s'intéresse à l'âme vivante, mieux qu'eux il en trouve les richesses profondes dans sa métaphysique. Les meilleurs parmi les modernes ont une ontologie hésitante. La sienne est d'une netteté éclatante, bien digne du Platon chrétien, qui vit sans effort dans l'éclat du pur soleil. Il est l'aigle prêt à emporter sur ses ailes les apprentis de la lumière qui voudront se confier à lui. Je souhaite qu'ils soient nombreux. Du reste, le maître est de taille. Il est prudent, garanti qu'il est dans

son orthodoxie, même rationnelle, par son culte de la vérité et l'ardeur de sa charité. En lui le laïc moderne trouvera un guide sûr de son action.

Fulbert CAYRE, a.a.,

professeur à l'Institut catholique de Paris,  
professeur invité à la Faculté de Philosophie.

# *Dostoievsky, prophète du monde contemporain*

---

Au moment où la Russie soviétique émerge d'un monde bouleversé avec tous les signes d'une grande puissance dynamique et conquérante, où le communisme et le matérialisme athées ébranlent la structure de nos sociétés et tourmentent tant d'esprits, la grande figure de Dostoievsky nous apparaît comme celle d'un prophète, d'un visionnaire du malaise contemporain, et c'est à cet égard que son nom est devenu si actuel, son œuvre d'un intérêt si brûlant. Dostoievsky soulève tout un monde de problèmes, non pas seulement d'ordre littéraire (ce qui d'ailleurs occupe très peu de place dans son œuvre), mais surtout d'ordre métaphysique et moral. Les partisans de « l'art pour l'art » de même que de la « littérature engagée », comme on dit actuellement à Paris, pourraient méditer avec fruit l'œuvre et la destinée de ce grand écrivain. Ce qui se fait beaucoup d'ailleurs présentement, car Dostoievsky est plus discuté que jamais, du moins en Europe.

Je n'hésite pas à faire miennes les paroles du R. P. Robillard, o.p., lorsqu'il disait qu'il fallait nous intéresser aux œuvres de l'esprit « en tant qu'hommes cultivés et chrétiens ». Les surréalistes de nos jours, sinon dans leurs œuvres, du moins dans leur attitude en face de la vie, ressemblent étrangement aux nihilistes de Dostoievsky. Les hommes ne changent guère d'un siècle à l'autre, les intellectuels peut-être moins que les autres. On croit innover, renverser des idoles, progresser et au fond on ne fait que supputer un problème toujours éternel et insoluble : Y a-t-il un Dieu ? Pourquoi existons-nous ? Où allons-nous ? Quelle est la signification de cette mystérieuse tragédie qu'est l'existence de l'homme sur la terre ? Bien avant Sartre et autres existentialistes de tout acabit, Dostoievsky s'était posé ces problèmes ; et il se les était posés d'une façon si palpitante qu'on ne peut s'empêcher de sentir dans toute son œuvre

un grand souffle chrétien, un frémissement d'âme inquiète comme seule une âme slave peut éprouver l'inquiétude. C'est pourquoi, en dépit des apparences contraires qu'une lecture superficielle de son œuvre peut révéler, Dostoïevsky nous apparaît-il comme un grand croyant et un grand chrétien, tourmenté d'inquiétude, il va sans dire, mais toujours sincère.

Fédor Mihailovitch Dostoïevsky, né à Moscou en 1821, appartenait à une famille bourgeoise pauvre. Son père était médecin, d'humeur sombre, misanthrope, brutal comme seul un Russe peut l'être et vers la fin de sa vie, ivrogne. Sa mère par contre était la douceur et la bonté mêmes. Très jeune, on prétend que Dostoïevsky éprouvait une espèce de haine naturelle à l'égard de son père, qui pouvait difficilement comprendre la nature hypersensible et mélancolique de son fils. Ces aversions instinctives sont explicables et même assez fréquentes: la psychanalyse moderne nous en a décelé tous les secrets. Mais Dostoïevsky, à cause de sa nature scrupuleuse, porta toute sa vie le remords de ne pas avoir aimé son père. Il en arriva même à se croire responsable de la mort de son père lorsque celui-ci se fit abattre féroceement par des domestiques mécontents. C'est ce que nous verrons magistralement décrit dans *Les Frères Karamazov*.

Son enfance auprès de son père et de sa mère est donc monotone, triste et grisâtre comme une steppe russe ou un soir de pluie à Saint-Petersbourg. Ancien officier, son père voue un culte difficilement déracinable pour la discipline. On se couche et on se lève à des heures fixes. On fait la lecture en famille le soir, de la Bible surtout, et il est facile d'imaginer tous les rêves d'évasion qui bouillonnent dans l'imagination du jeune Dostoïevsky.

Vers l'âge de 15 ans, son père l'envoie avec son frère Michel dans une école d'officiers à Saint-Petersbourg. Tous deux sont ravis. Heureusement, ils s'entendent à merveille. Michel sera jusqu'à sa mort un des plus fidèles et compréhensifs confidents du romancier.

Au collège militaire, Dostoïevsky se rend vite compte qu'il n'est pas fait pour la brutalité de ses camarades et la vulgarité de leurs jeux et distractions. La vie militaire le dégoûte, il va sans dire. Pourtant, il réussit à s'y faire des amis, puisqu'on raconte que le

soir, dans le calme du dortoir, Dostoïevsky lisait à ses confrères les contes de Gogol et les poèmes de Pouchkine dont il était un admirateur passionné. Pendant ses loisirs, il dévore des livres, surtout Rousseau, George Sand, Balzac et Walter Scott. À part ces lectures romantiques il ne semble pas que Dostoïevsky ait lu énormément; la lecture littéraire demeurera toujours assez limitée; ce qui lui sera salubre d'ailleurs, puisque cela lui a permis ensuite de peindre son peuple et son pays avec des yeux neufs. Il s'est vite détaché d'ailleurs, et avec mépris très souvent, de l'influence occidentale, si puissante chez un Tourguéniev par exemple.

Malgré le dégoût que lui inspire tout ce qui est militaire, Dostoïevsky réussit à décrocher le grade de lieutenant, mais il ne persiste pas longtemps dans la carrière militaire comme il fallait s'y attendre. Dans l'intervalle, sa mère meurt et son père, plus sombre que jamais, noie son chagrin dans l'ivrognerie. La vie devient donc pour Dostoïevsky aussi insupportable chez lui qu'à la caserne. Il quitte l'uniforme et la maison paternelle et une période assez obscure de sa vie commence. Il s'établit à Saint-Petersbourg à la seule fin d'écrire. Il y mène une vie solitaire désespérante. On peut deviner ce qu'a vraisemblablement été cette période difficile de la vie de Dostoïevsky, par les premières nouvelles qu'il publie à cette époque (*Nuits Blanches*, *M. Protarchin*, etc.). Dans ces premiers récits du romancier, il est presque toujours question d'un être solitaire et falot qui promène son ennui à travers les rues grises de Saint-Petersbourg à la recherche de l'amitié, de l'amour et du bonheur, sans succès. À part les nouvelles et contes de cette époque, aucun document ne révèle ce que fut en réalité la vie de Dostoïevsky à ce moment-là. Il est à soupçonner qu'elle fut semée d'amours de passage, et de fredaines communes à la jeunesse de tous les temps. Mais Dostoïevsky n'est pas de nature à oublier facilement ses écarts de jeunesse. Il en portera la marque toute sa vie et même, par une espèce de masochisme, s'ingéniera souvent à en exagérer l'importance. À travers le comportement d'un Raskolnikov (*Crime et Châtiment*), de Stavroguine (*Les Possédés*) ou d'Ivan Karamazov (*Les Frères Karamazov*), on peut deviner du moins le climat intellectuel et moral dans lequel le jeune Dostoïevsky se débattait à cette époque, à Saint-Petersbourg.

Il a eu ses crises de doute religieux, ses périodes d'agnosticisme, voire d'athéisme fanfaronnant, et même de cynisme élégant; mais toujours, au fond, il demeurerait un grand chrétien dévoré par la nostalgie du bien et de la paix intérieure. Chrétien aussi par ce seul trait qu'il n'a jamais perdu le sens du péché et du mal, et en cela Dostoïevsky se distingue-t-il nettement d'un Nietzsche, par exemple, sur qui il a exercé une profonde influence, qui lui, rejeta catégoriquement le christianisme pour fonder une philosophie nouvelle qui devait aboutir nous savons où et comment.

La première étape marquante de la vie littéraire de Dostoïevsky est la publication en 1846 d'un roman intitulé *Les Pauvres Gens*. Le grand critique russe Biélsky écrit aussitôt: « Un nouveau Gogol nous est né. » Ce premier succès ouvre à Dostoïevsky la porte des grands salons. La période de solitude écrasante est enfin terminée, mais le pauvre Dostoïevsky ne se doutait pas qu'un nouveau calvaire allait commencer. Dostoïevsky est par nature un être renfermé, susceptible, sensible, d'une vie intérieure intense, et forcément tout l'opposé du dandy de salon qu'il voulait être. Surtout lorsque le grand seigneur Tourguéniev, avec ses belles manières d'Européen raffiné, sa verve et son esprit, trône dans les salons que Dostoïevsky fréquente, celui-ci en revient plus morose et plus amer que jamais. Totalement dépourvu d'esprit et d'humour, Dostoïevsky souffre énormément des flèches d'ironie qu'on ne manque pas de lui décocher. Incapable de riposter, il se fâche, commet des bévues, et tout Saint-Petersbourg est naturellement mis au courant de ses moindres maladresses. Pour comble de malheur (comme cela arrive presque toujours), il s'amourache d'une certaine dame de la haute société et il en subit d'amères désillusions, il va sans dire. Bref, il n'est pas destiné pour cette atmosphère brillante et factice. Il voudrait bien y accéder, mais sa maladresse naturelle, ses manières timides et sauvages ne lui attirent que déboires et désillusions.

Dégoûté de la vie de salon, Dostoïevsky redoute toutefois de retourner à sa solitude. C'est alors qu'il s'associe à un groupe d'étudiants exaltés et de révolutionnaires en herbe pour se préparer, sans le savoir, une longue et douloureuse épreuve qui le révélera réellement à lui-même. Au fond, Dostoïevsky n'était qu'un idéaliste;

certes, il rêvait à l'émancipation des serfs, au progrès des masses populaires, car il s'est toujours penché avec amour et compassion sur les misères des paysans et du peuple russe. Mais jamais il ne fut révolutionnaire comme les Soviets veulent aujourd'hui qu'il l'ait été. Il n'y a pas de toute que Dostoïevsky, dans la fièvre de la discussion, ait pu proférer des paroles compromettantes. Imaginons en effet ce que devaient être ces soirées tumultueuses dans quelque grenier humide de Saint-Petersbourg, où de jeunes cerveaux, assoiffés de justice et d'égalité, nourris de Fourier, de Rousseau et de Prud'hon, parlent de massacres, de renversements de gouvernements, de la mort de Dieu, de révolution universelle, etc.; Dostoïevsky ne pouvait certes demeurer insensible à cette atmosphère saturée de tant de propos passionnés.

Le résultat de ce flirt avec la révolution, c'est que quelque temps après, les autorités, ayant appris que le déjà célèbre écrivain fréquentait une cellule subversive, font une incursion à quatre heures du matin dans sa chambre et l'arrêtent au nom du tsar. C'est le début d'un nouveau calvaire, évidemment bien plus douloureux que le précédent, qui devait le conduire au bagne sibérien pendant quatre ans. Il est condamné à mort avec une douzaine d'autres révolutionnaires, mais le tsar les amnistie à la dernière minute et la peine est commuée. Dostoïevsky a été hanté tout le reste de sa vie par cette condamnation à mort et il en a donné une description des plus saisissantes dans *l'Idiot*.

Son unique consolation en Sibérie est la lecture de l'Évangile qu'une âme pieuse a réussi à glisser dans ses vêtements lorsqu'il était en route vers le bagne. Aucune autre lecture n'est permise. C'est une période extrêmement importante dans la vie de Dostoïevsky. Il en sortira tout transformé, non révolté et amer, mais résigné définitivement à la volonté divine et à celle de son souverain. Ce qui est surtout remarquable, c'est que jamais Dostoïevsky ne désespéra de son art: il était destiné à écrire et il sentait qu'il avait un message différent des autres à communiquer au monde.

Au bout de quatre ans d'une vie d'enfer, Dostoïevsky est enfin libéré. On le nomme simple soldat de garnison dans la petite ville de Sémipalatinsk. C'est mieux que le bagne sans doute, mais ce n'est

pas encore Saint-Petersbourg. Il commence à rédiger ses *Souvenirs de la Maison des Morts*. Il a le bonheur de rencontrer un ami sincère dans la personne du colonel Vrangél, qui fera tout pour aider à le réhabiliter. Par contre, Dostoïevsky ne tarde pas à s'amouracher de nouveau d'une femme qui ne saura pas le comprendre. Le 20 octobre 1856, il est nommé sous-lieutenant et le 6 février 1857, il se marie avec Maria Dimitrievna Issaïev. Malgré ce nouvel amour qui le rendra malheureux, Dostoïevsky ne songe qu'à son œuvre littéraire. Il entreprend alors une critique des auteurs russes contemporains. Il est intéressant de noter ce qu'il écrit de Tourguéniev et de voir à quel point il a oublié le grand seigneur snob qui le méprisait, pour ne s'attacher qu'à son œuvre littéraire: « Tourguéniev me plaît par-dessus tout, écrit-il, mais il est dommage qu'un si grand talent soit entaché de tant de négligences <sup>1</sup>. » Son jugement sur Tolstoï n'est guère prophétique. Voici ce qu'il en dit: « J'aime fort Tolstoï, mais il ne me semble pas qu'il écrira beaucoup. » Il s'empresse d'ajouter toutefois: « Après tout, je peux me tromper. » En effet *Guerre et Paix* et *Anna Karénine* n'avaient pas encore paru.

Le séjour de Dostoïevsky en Sibérie l'a mûri profondément et lui a inspiré un nouveau souci scrupuleux de son art. Voici ce qu'il écrit à son frère Michel en 1858: « En ce qui concerne mon roman il m'est arrivé une bien désagréable aventure et voici pourquoi: j'ai décidé, j'ai juré qu'à partir de maintenant je ne publierai rien qui n'eût été médité, mûri comme il convient, que je ne publierai rien pour une date fixe sous le seul prétexte qu'on me l'a payé d'avance <sup>2</sup>. » Hélas ! le pauvre Dostoïevsky ne prévoyait pas qu'il lui faudrait par la suite écrire toujours sous le coup de la plus pressante nécessité. Il ajoute dans cette lettre à son frère: « Voilà pourquoi, constatant que mon roman prend des proportions gigantesques, qu'il s'échafaude admirablement et qu'il faut absolument [à cause de l'argent] le finir très rapidement, j'ai été pris d'hésitation. Je me suis vu dans l'obligation de gâcher un sujet sur lequel je méditais depuis trois ans, pour lequel j'avais accumulé une foule de documents ! . . . Mais je voyais bien que je n'achèverais même pas cette moitié pour la date

<sup>1</sup> Cité par Henri TROYAT, dans *Dostoïevsky*, p. 273.

<sup>2</sup> *Correspondance générale*.

à laquelle j'aurais besoin d'argent. Voilà pourquoi tout le roman et toutes les notes ont été rangés dans un tiroir<sup>3</sup>. » Voilà à quel point Dostoïevsky poussait le souci de son art. On songe naturellement à Balzac et à Walter Scott qui, eux aussi, eurent à souffrir de soucis d'argent, mais ni l'un ni l'autre n'a poussé le culte de la perfection littéraire à ce point.

Pour écrire librement, Dostoïevsky sent qu'il lui faut à tout prix quitter l'uniforme et la vie militaire. Il fait donc des démarches répétées et parfois humiliantes pour obtenir la libération définitive. Il n'a qu'une idée, une obsession, écrire. Voici ce qu'il dit dans une lettre au général Tottleben : « Je sais que j'ai été condamné pour des idées, pour des théories. Mais les idées, les convictions se modifient avec le temps. Et pourquoi dois-je à présent souffrir pour ce qui n'est plus, pour ce qui a changé en moi, souffrir pour mes anciens errements dont je vois bien toute la gratuité ? J'ai envie d'être utile<sup>4</sup>. » Dostoïevsky sent qu'il a quelque chose de puissant et de profond à communiquer à son peuple, à l'univers et tous ses efforts tendent à le libérer d'un joug qui l'empêche de livrer ce message. Il continue dans cette même lettre : « Il est dur, ayant une certaine force d'âme et une tête sur les épaules, d'être torturé par l'inaction. Ma seule pensée est de quitter l'armée et de prendre un emploi civil, n'importe où en Russie . . . Je voudrais avoir le droit de publier<sup>5</sup>. » On sait que même après sa libération du bagne, Dostoïevsky continuait d'être l'objet d'une surveillance étroite de la police tsariste. Cette surveillance se prolongera presque jusqu'à la fin de sa vie.

Le 18 mars 1859, un rescrit impérial accorde à Dostoïevsky la licence de quitter l'armée et de retourner en Russie. On lui interdit cependant de vivre à Saint-Petersbourg ou à Moscou. Il quitte donc la petite ville sibérienne de Sémipalatinsk pour une autre petite ville aussi morne et déprimante, Tver. Rendu là avec sa femme, il continue de se sentir étouffé. Il lui faut Saint-Petersbourg à tout prix pour respirer et écrire librement. Il multiplie les démarches auprès de son bon ami Vrangél et le supplie de lui indiquer à qui

<sup>3</sup> Correspondance générale.

<sup>4</sup> Correspondance générale.

<sup>5</sup> Correspondance générale.

il lui fallait s'adresser pour obtenir la permission d'aller vivre dans sa chère capitale. Le 19 octobre 1859, il écrit directement au tsar Alexandre II, dans les termes suivants: « Majesté, c'est de vous seule que dépendent ma destinée, ma santé, ma vie. Permettez-moi de me rendre à Petersbourg pour y consulter des médecins [ on sait que Dostoïevsky souffrait déjà d'épilepsie que son séjour au bain avait aggravée ]. Rendez-moi libre et donnez-moi la possibilité, en rétablissant ma santé, d'être utile à ma famille, et aussi, d'une manière ou d'une autre à ma patrie <sup>6</sup> ! » Malgré le ton quelque peu obséquieux de cette supplique, Dostoïevsky était sincère; son exil douloureux lui avait appris l'humilité et la résignation.

Non seulement se sent-il malheureux de ne pas être libre d'écrire, mais Dostoïevsky est aussi malheureux en ménage. Maria Issaïev qui l'a épousé dans un moment de fièvre romantique, ne l'aime plus, devient acariâtre, capricieuse et jalouse. Il écrira plus tard en 1865, en parlant d'elle: « Nous n'étions pas heureux ensemble <sup>7</sup>. » Pour comble, les crises d'épilepsie se font de plus en plus fréquentes.

Enfin le 25 novembre 1859, le gouverneur de Tver reçoit du tsar la communication suivante: « L'Empereur a gracieusement acquiescé à la demande susvisée, sous la seule condition toutefois que la surveillance secrète établie autour de Dostoïevsky soit maintenue à Petersbourg <sup>8</sup> . . . »

Le Saint-Petersbourg d'après l'exil offre une image quelque peu différente de celui que Dostoïevsky avait quitté, dix ans auparavant. L'émancipation des serfs n'est plus qu'une question de mois; la censure est plus libérale; les châtiments corporels constamment en usage auparavant sont presque totalement disparus; et d'autres grandes réformes libérales sont à l'étude. Ces transformations radicales, venues après des siècles d'un absolutisme écrasant, ne sont pas sans enfiévrer l'opinion publique. Dans ce monde bouleversé, Dostoïevsky se jette avec toute l'ardeur dont il est capable. Il sait que les réformes étaient désirables, mais ce n'est pas en révolutionnaire qu'il y souscrit et qu'il les préconise. Il veut que la Russie se façonne une

<sup>6</sup> Cité par Henri TROYAT, dans *Dostoïevsky*.

<sup>7</sup> *Correspondance générale*.

<sup>8</sup> Henri TROYAT, *op. cit.*

âme nouvelle, en tirant d'elle-même, de son propre fonds national, les réformes qui s'imposent. Dostoievsky commence à manifester un nationalisme purement russe et à répudier l'influence des socialistes occidentaux comme Fourier et Proudhon qui lui avaient valu la Sibérie. Non ce n'est pas cela qu'il faut à la Russie; Dostoievsky a trop réfléchi à ces problèmes pendant ses années de bague; ce qu'il faut, c'est une prise de conscience nationale et des réformes locales qui puissent convenir aux aspirations profondes de son peuple.

Dès 1860, c'est-à-dire à peine quelques mois après son retour à Saint-Petersbourg, il fonde un journal avec son frère Michel (*Vremia* « Le Temps »). La manifeste inaugural, de la plume de Dostoievsky, est intéressant. Voici ce qu'il écrit: « Nous avons compris enfin que nous aussi nous sommes une nation bien déterminée, au plus haut point originale, et que notre devoir est de nous créer une nouvelle forme de vie, notre forme de vie spéciale, notre propre forme de vie, tirée de notre sol, puisée dans notre âme et dans nos traditions populaires<sup>9</sup>. » On voit à quel point l'exil a rapproché Dostoievsky de son peuple et avec quelle acuité il analyse l'angoissant dilemme dans lequel se débat sa patrie. Deux doctrines extrémistes s'affrontent à ce moment-là en Russie: l'une qui préconise l'occidentalisation à outrance, partagée surtout par l'aristocratie déjà européanisée depuis longtemps, et l'autre qui préconise une révolution violente purement nationale. Dostoievsky ne veut pas que la Russie s'occidentalise, qu'elle soit mise à feu et à sang pour ébranler sa structure de fond en comble. Il préconise plutôt une réforme graduelle et conforme aux aspirations de son peuple. Un an plus tard, il précise dans son même journal: « Le public a compris qu'avec les Occidentaux nous essayions obstinément de revêtir une défroque qui ne nous allait pas et qui craquait de toutes parts, et qu'avec les slavophiles [ c'est-à-dire les nationalistes extrémistes ] nous formions le rêve de ressusciter la Russie suivant une conception idéale des mœurs passées<sup>10</sup>. » Les occidentaux et les slavophiles ne manquent pas de l'attaquer aussitôt. Cette polémique entre slavophiles et occidentaux ne fait qu'augmenter le nombre des abonnés au journal de l'écrivain, et Dostoievsky

<sup>9</sup> Henri TROYAT, *op. cit.*

<sup>10</sup> *Id.*, *ibid.*

réussit même à obtenir la collaboration de son rival Tourguéniev. Le travail devient de plus en plus épuisant pour Dostoïevsky et les crises d'épilepsie plus fréquentes. C'est dans ces conditions que Dostoïevsky rédige son premier grand roman depuis le bagne, intitulé *Offensés et Humiliés*. Ce livre n'est pas très marquant, il ressemble encore trop aux *Pauvres Gens* d'avant l'exil. Cependant le succès retentissant des *Souvenirs de la Maison des Morts* rachète facilement l'échec de ce second roman.

Les événements politiques continuent cependant de se précipiter. Le 19 février 1861, le tsar Alexandre II affranchit les serfs. Mais cette réforme d'apparence si révolutionnaire, ne satisfait pas encore les extrémistes. Herzen, nihiliste exilé à Londres, écrit ce qui suit: « De tous les coins de notre immense patrie, du Don à l'Oural, de la Volga au Dnieper, le gémissement grandit, la révolte se soulève ! C'est le premier grondement de la vague qui commence à bouillonner et qui apportera beaucoup de tempêtes après un calme déprimant <sup>11</sup>. » Paroles prophétiques. En novembre 1861, éclate la fameuse affaire des étudiants. Des manifestations extrémistes circulent sous le manteau. Dostoïevsky commence à s'émouvoir sérieusement de la tournure des événements qu'il décrira bientôt d'une façon magistrale dans *Les Possédés*. Sur les événements de cette époque il écrira plus tard dans son *Journal d'un Écrivain* ces mots qui expliquent bien l'attitude de Dostoïevsky: « Et moi, moi qui depuis longtemps déjà étais en désaccord d'intelligence et de cœur avec ces gens-là et avec l'esprit de leur mouvement, voilà soudain que j'étais peiné et quasi honteux de leur maladresse <sup>12</sup>. » Il souhaitait plus que tout autre sans doute que sa chère Russie progressât dans le sens du libéralisme, mais jamais il ne souscrivit aux mesures sanguinaires qui étaient prônées par de jeunes écervelés.

Le 7 juin 1862, déprimé par la tournure tragique des événements, Dostoïevsky décide d'entreprendre un voyage à l'étranger, à la fois pour se reposer et pour consulter des médecins au sujet de sa maladie.

Contrairement à Tourguéniev, qui était intime de Flaubert, de Daudet, de George Sand et en général de tout le monde littéraire

<sup>11</sup> Henri TROYAT, *op. cit.*

<sup>12</sup> *Journal d'un Écrivain.*

du Paris de l'époque, Dostoïevsky en arrivant dans la capitale française se cantonne dans une solitude sauvage et regrette, chaque instant, sa chère Russie. Voici ce qu'il dit de Paris (ce qui est fort amusant) : « Paris est une ville affreusement triste. S'il n'y avait pas eu ici une quantité de monuments admirables, je serais mort d'ennui. » Pauvre Dostoïevsky ! Il est tellement Russe jusqu'au bout des ongles qu'il ne peut même pas ni ne veut voir et aimer ce qui est étranger. À Londres, il rencontre Herzen qui dira ensuite de lui : « C'est un être naïf, un peu confus, mais très gentil. Il a une confiance enthousiaste dans le peuple russe. » Après l'Angleterre, c'est la Suisse que Dostoïevsky trouve également « sombre et maussade ». De là, il se rend en Italie. Jamais il ne sait voyager. Il est absorbé par sa vie intérieure. Il est comme un somnambule. Par contre, il ne manque jamais l'occasion d'étudier les petites gens, de deviner leurs drames intimes, leurs joies et plaisirs mesquins, et tout cela il le traduira avec génie dans ses livres. Son ami Stratkov disait de lui : « Ni la nature, ni les monuments, ni les œuvres d'art ne l'intéressaient. Toute son attention se portait sur les gens. »

Comme il fallait s'y attendre, Dostoïevsky est désenchanté de son premier voyage en Europe occidentale. Lui qui en avait admiré les écrivains et le raffinement de la civilisation, voilà que son intense christianisme ranimé par son exil en Sibérie, lui fait voir une Europe gâchée par le progrès matériel, sans Dieu ni diable, obsédée par l'argent, la science et le progrès. Il ne voit le salut du monde que dans le peuple russe qui n'a pas été gâté par toute cette culture raffinée, qui a conservé la foi des premiers siècles de son histoire. Dostoïevsky est plus que jamais convaincu que la Russie devra sauver l'Europe qui se désagrège. Le salut auquel songeait Dostoïevsky était évidemment un salut spirituel par la religion chrétienne. Au fond, Dostoïevsky n'avait peut-être pas tout à fait tort ; il voyait peut-être déjà dans une vision apocalyptique les deux hécatombes monstrueuses dont l'Europe a peine encore à se relever aujourd'hui. Mais il faut dire qu'il a mal vu lorsqu'il a cru que le christianisme était définitivement éteint en Europe.

De retour en Russie, voilà qu'un autre événement pousse Dostoïevsky à voyager de nouveau : il s'agit de la révolte polonaise impitoyable.

blement réprimée par le gouvernement russe. Dégouté de nouveau, il ne songe qu'à s'éloigner du bouleversement slave. Cette fois il ne voyage pas seul. Depuis son retour à Saint-Petersbourg, il avait fait la connaissance d'une de ses admiratrices, Pauline Sousslova. Elle est nihiliste, passionnée, violente et belle. Dostoievsky s'en éprend éperdument il va sans dire. Il lui semble qu'elle seule peut enfin le comprendre; sa femme, toujours acariâtre et ombrageuse ne saurait comprendre ce caractère tumultueux. Cette Pauline Sousslova sera cependant une nouvelle source d'embarras et de malheur. Dès leur arrivée à Paris, elle épuise son gousset, s'amourache d'un jeune Espagnol aux yeux étincelants, et Dostoievsky, réduit à un rôle de comparse, et sans le sou, se voit forcé de recourir au jeu pour pouvoir retourner en Russie.

Cet amour malheureux et ses suites lui inspirent une de ses premières grandes œuvres, intitulée *Mémoires écrits dans un Souterrain*. C'est dans cette œuvre que Dostoievsky révèle pour la première fois ses tourments métaphysiques. Désormais, tous les personnages qu'il créera seront comme cet homme souterrain qui est déchiré entre l'amour de Dieu et la négation absolue de tout surnaturel. C'est aussi l'image la plus véritable de la Russie éternelle, constamment déchirée entre deux angoisses, celle du ciel et de l'enfer. On sait par contre, par sa correspondance, que Dostoievsky n'a jamais complètement perdu la foi en Dieu et on a tort de l'assimiler sans discernement à Nietzsche, malgré les analogies qui peuvent exister entre les œuvres de ces deux esprits. Il y a beaucoup de surhommes, d'orgueilleux et d'athées dans l'œuvre de Dostoievsky: par exemple Raskolnikov, Stavroguine et Ivan Karamozov (qui en sont les trois prototypes les plus célèbres), mais tous sans exception, Dostoievsky les montre brisés par la vie, l'expérience; il les fait sombrer dans le désespoir, le suicide (Kirillov, par exemple); jamais il ne les montre triomphants, sereins et heureux, et c'est ce qui fait la grandeur morale de Dostoievsky. Les problèmes angoissants qui bouleversent ses personnages ne sont pas toutefois spécifiquement russes, et c'est ce qui assure l'universalité aux œuvres de Dostoievsky. D'autre part, on a l'impression en lisant ces phrases haletantes que seul un Russe pouvait les écrire et exprimer avec tant de précision les angoisses

de l'âme slave, qui sont aussi, dans une certaine mesure, les angoisses de notre monde moderne. Voici ce que dit Henri Troyat des personnages de Dostoïevsky : « Les créatures de Dostoïevsky ne sont pas strictement russes, puisqu'elles sont dominées par des problèmes universels. Les idées qu'elles représentent sont des idées qui dépassent le domaine de la littérature nationale. Elles disent l'angoisse du monde et non l'angoisse du Russe en face de la création. Le souterrain de Dostoïevsky traverse les frontières et unit les pays par un réseau secret <sup>13</sup>. »

Cette même année, 1865, de son retour à Saint-Petersbourg après sa fugue à Paris avec Pauline Sausslova, son frère Michel meurt. Dostoïevsky est au désespoir. Dans la fièvre de son chagrin et de sa trop grande générosité, Dostoïevsky assume une dette de vingt-cinq mille roubles et se charge de la veuve et des quatre enfants de son frère. Il se remet avec acharnement à la publication de son journal, travaille comme un forcené et ne dort que quelques heures par jour. Ce régime épuisant lui inspire ces mots écrits à son ami Vrongel : « Ah ! mon ami, je retournerais bien volontiers au bain pour le même nombre d'années si je pouvais ainsi payer mes dettes et me sentir libre de nouveau . . . De toute ma réserve de force et d'énergie, il ne m'est resté qu'un sentiment de trouble et d'inquiétude proche du désespoir . . . L'anxiété, l'amertume, une agitation froide, l'état le plus anormal pour moi. Et puis, je suis seul . . . Et cependant, il me semble toujours que je me prépare à vivre. C'est risible n'est-ce pas ? Une vitalité de chat <sup>14</sup> ! »

Menacé d'emprisonnement pour dettes, Dostoïevsky se voit forcé d'accepter un contrat malhonnête d'un éditeur qui engage d'avance tous les livres qu'il n'a pas encore écrits. Acculé au pied du mur par cet abject personnage, il est forcé d'accepter. Aussitôt après, il décide d'aller tenter sa chance de nouveau à la roulette, en Allemagne. En cinq jours, à Weisbaden, il perd les 175 roubles qui lui restaient. Il fait appel à Tourguéniev qui lui envoie un peu d'argent pour subvenir à ses besoins immédiats. C'est dans ces conditions morales et matérielles atroces que Dostoïevsky écrit son second grand roman qui

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 180.

<sup>14</sup> *Correspondance générale.*

lui vaudra la renommée universelle, c'est-à-dire *Crime et Châtiment*. C'est dans ce roman que nous rencontrons les êtres tourmentés qu'il continuera de créer avec tant d'intensité par la suite. Voici ce que dit encore Troyat à ce sujet: « Certes, au premier abord, nous n'avons rien de commun avec ces êtres déconcertants. Et, cependant, il nous attirent comme le fond d'un abîme. Nous ne les avons jamais rencontrés, mais ils nous sont mystérieusement familiers. Nous les comprenons. Nous les aimons. Enfin nous nous reconnaissons en eux. C'est qu'ils ne sont pas plus anormaux que nous. C'est qu'ils sont ce que nous n'osons pas être, c'est qu'ils font, c'est qu'ils disent ce que nous n'osons pas faire, ce que nous n'osons pas dire. C'est qu'ils offrent à la lumière du jour ce que nous enfouissons dans les ténèbres de nos consciences. » On peut conclure de ces mots à quel point sont redevables à Dostoïevsky des écrivains comme Mauriac, Gide et Proust, par exemple.

Avec *Crime et Châtiment*, c'est déjà la gloire. On compare Dostoïevsky à Tolstoï, à Tourguéniev et même à Dante. Par contre, les embarras financiers sont loin d'être réglés, et Dostoïevsky est toujours lié par son contrat.

Puisqu'il lui faut écrire au plus vite pour payer ses dettes, un ami lui conseille d'engager une sténographe, ce qui accélérerait le rythme de sa production littéraire. C'est ainsi que Dostoïevsky fait la connaissance d'Anna Grigorievna, celle qui jusqu'à la fin de sa vie apportera un peu d'équilibre et de joie dans son existence. Elle ne le comprendra peut-être pas tout à fait comme il l'aurait voulu (mais peut-on jamais comprendre un artiste de la trempe d'un Dostoïevsky), mais du moins elle lui sera d'un grand secours. Elle a le sens des affaires qu'il n'a pas du tout.

Peu après son mariage avec Anna Grigorievna, Dostoïevsky est de nouveau harcelé par ses créanciers. Incapable de rencontrer ses dettes, Anna vend tous leurs meubles et ils partent tous deux pour l'étranger. C'est le troisième voyage de Dostoïevsky. Ils ne reviendront qu'au bout de quatre ans.

Aussitôt à l'étranger, Dostoïevsky éprouve la nostalgie de sa belle Russie; il ne comprend rien et ne veut rien comprendre de l'étranger. Après avoir été sévère pour les Français, voici ce qu'il dit des

Allemands: « Les mornes Allemands ont détraqué mes nerfs jusqu'à l'exaspération. » Il a fui la Russie de nouveau pour se mettre à l'abri de ses créanciers, mais à l'étranger il n'a pas plus d'argent et surtout il lui manque l'atmosphère de son pays où seul il se sent capable de travailler. Pourtant, c'est encore dans de telles conditions pénibles qu'il écrit un autre grand roman *L'Idiot*. Ce roman, dans l'esprit de Dostoïevsky, était destiné à faire pendant à *Crime et Châtiment* en ce qu'il voulait peindre un saint homme, une espèce d'image du Christ par opposition à son démoniaque Raskolnikov. Pendant qu'il rédige ce grand livre, un des plus grands de toute son œuvre, il trouve le moyen de perdre encore, à la roulette, le peu d'argent qu'il avait. Cette passion du jeu qui le prend, il la méprise souverainement, mais c'est d'après lui le seul moyen de gagner rapidement l'argent qu'il lui faut. Malheureusement, il n'est pas chanceux et ne le sera jamais.

D'Allemagne, le ménage de Dostoïevsky se rend à Genève. Un jour, il voit passer Garibaldi dans la rue du Mont-Blanc qu'on a pavoisée en son honneur. Il écoute le discours des révolutionnaires et il en est dégoûté. Voici un passage tiré du *Journal d'un Écrivain*, qui éclaire singulièrement la pensée de Dostoïevsky à l'égard des révolutionnaires, et qui suffit, je crois, à donner le change aux Soviets qui ont toujours voulu s'approprier la légende révolutionnaire de Dostoïevsky: « Impossible d'imaginer ce que ces messieurs les socialistes et les révolutionnaires, que je voyais pour la première fois en chair et en os et non dans les livres, ont pu débiter comme mensonges du haut de la tribune à 5,000 auditeurs. Le ridicule, la faiblesse, l'incohérence, l'absurdité, les contradictions de tout cela étaient inconcevables. Et cette canaille soulève les populations laborieuses. C'est triste. Il commencèrent par nous dire que, pour faire régner la paix sur terre, il fallait anéantir la foi chrétienne, détruire les grandes nations et les remplacer par de petites, supprimer le capital afin que tout soit commun à tous, et cela sans aucune preuve à l'appui. »

La publication de *L'Idiot* est mal reçue et Dostoïevsky s'attelle alors à un autre roman *l'Éternel Mari*. Celui-ci paraît en 1869, mais ne réussit pas encore à payer les dettes. Non accablé par les épreuves

de toutes sortes (il vient de perdre une petite fille Sonia), il se tourne vers un projet qui le hante depuis longtemps et qui le hantera toute sa vie, c'est-à-dire écrire la vie d'un grand pécheur avec l'intention de prouver l'existence de Dieu. Le projet était grandiose et Dostoïevsky possédait sûrement le génie pour le mener à bien. Il n'en fera qu'un fragment, mais ce fragment s'appelle « *Les Frères Karamozov* », un des plus grands monuments de la littérature universelle.

Pour rédiger cette œuvre, Dostoïevsky sentait qu'il lui faudrait vivre quelque temps dans un monastère et pour cela il lui faut sa Russie. Le ménage se met donc de nouveau en route, cette fois pour rentrer en Russie définitivement. Dès son retour, Dostoïevsky est atterré par un événement tragique. Un jeune nihiliste, ayant trahi la cause d'une cellule révolutionnaire dont il faisait partie, est assassiné lâchement par des membres de cette cellule. Dostoïevsky laisse de côté son grand projet et rédige rapidement une espèce de roman pamphlétaire d'une puissance extraordinaire. Il s'agit du roman intitulé *Les Possédés*. Voici ce qu'il dit au moment où il écrit ce livre : « La chose que j'écris est tendancieuse. Je veux m'exprimer avec fougue. Oh ! ils glapiront les nihilistes et les occidentaux. Ils me traiteront de rétrograde. Mais que le diable les emporte, je dirai toute ma pensée <sup>15</sup>. » Imaginons ce qu'aurait pu écrire Dostoïevsky si les conditions de sa vie financière ne l'eussent tourmenté. « Me croiriez-vous, écrivit-il à un de ses amis, si j'avais deux ou trois ans d'assurés pour composer ce roman comme c'est le cas pour Tourguéniev, Gontchavov et Tolstoï, j'écrirais moi aussi une œuvre dont on parlerait encore dans cent ans. » Vanité bien naturelle chez un écrivain, est-on porté à dire, mais quand on sait que malgré cela Dostoïevsky a réussi à écrire une œuvre comme *Les Possédés*, on pardonne volontiers cette vanité. Surtout lorsque l'on sait que Tourguéniev est à peine lu aujourd'hui et que Dostoïevsky est plus actuel que jamais. Voici ce qu'écrit Jacques Madaule dans *Le Christianisme de Dostoïevsky* (1939) : « La convulsion générale dont l'Europe et le monde sont depuis vingt-cinq ans, le théâtre, a Dostoïevsky pour annonciateur. » Plus que tout autre de ses grands romans, *Les Possédés* était un livre prophétique. On a cru qu'il ne s'agissait que d'une caricature de

<sup>15</sup> Correspondance générale.

son temps, mais on sait aujourd'hui à quel point Dostoievsky avait vu juste. Un des héros de ce livre, Verhovensky dit, au cours d'une réunion secrète de la cellule révolutionnaire qu'il a fondée, ces paroles inhumaines que la réalité a confirmé par la suite: « Nos partisans ne sont pas seulement ceux qui égorgent et incendient, ceux qui tirent du pistolet suivant la méthode classique ou bien qui mordent leur officiers. Ceux-là nous gênent tout au plus. Le maître d'école qui se rit avec ses élèves de leur Dieu et de leur berceau est des nôtres. L'avocat plaidant la cause du meurtrier instruit, parce que celui-ci est d'une culture supérieure à celle de sa victime, et que pour se procurer de l'argent il ne pouvait pas ne pas tuer, celui-là est des nôtres. Les écoliers qui assassinent un moujik pour éprouver des sensations sont des nôtres . . . Nous ferons une révolution telle que tout sera renversé sur ses bases . . . Pour commencer, le niveau de l'éducation, des sciences et des talents sera abaissé. Un niveau élevé dans les sciences et les arts n'est accessible qu'aux esprits supérieurs et nous n'avons que faire des esprits supérieurs. Il faudra bannir ou condamner à mort. Arracher la langue à Cicéron, crever les yeux à Copernic, lapider Shakespeare. » Et plus loin, ce même être diabolique dit encore: « À peine apparaissent la famille et l'amour, que voilà déjà le désir de la propriété. Nous tuerons ce désir, nous laisserons libre cours à l'ivrognerie, aux calomnies, aux délations, nous autoriserons une débauche effrénée; nous étoufferons dès l'enfance tout génie. Que tout soit réduit au même dénominateur égalité complète. » Comment décrire avec plus de perspicacité ce qui se passait dans le cerveau des jeunes révolutionnaires des années 1870 ? Ce tableau sombre et sanguinaire rappelle malgré soi, ce qui se passe encore, hélas ! de nos jours dans cette pauvre Russie.

Autre déception. Le livre de Dostoievsky est mal accueilli par la critique, et on ne lui trouve plus aucun talent.

Il ne se décourage pourtant pas. Il devient rédacteur en chef d'un grand journal de l'époque et commence à rédiger son *Journal d'un*

*Écrivain.* Il loue une maison de campagne à Staraïa Russa et commence un autre roman *L'Adolescent*. Ce roman est un succès et Dostoievsky commence de nouveau à être recherché dans le monde. En 1878, il est admis à l'Académie des Sciences et enfin il commence à respirer, à payer ses dettes, à goûter un peu de bonheur. Mais ce bonheur est de courte durée; une autre épreuve l'attendait: le 16 mai 1878, il perd son fils Alexis. Momentanément accablé par ce chagrin, il se sauve encore par le travail et cette fois c'est le couronnement sublime de toute son œuvre d'écrivain, c'est-à-dire *Les Frères Karamazov*.

C'est la gloire la plus authentique avec ce livre. Dostoievsky a d'autres projets grandioses en tête, mais il est épuisé par les misères, les épreuves et les chagrins de toutes sortes.

Au mois de mai 1880, la Société des Amis de la Littérature russe lui demande de prononcer un discours à l'occasion de l'inauguration du monument de Pouchkine à Moscou. Dostoievsky accepte et se rend à Moscou. Très modestement, Dostoievsky lit son discours devant un auditoire nombreux. Dès qu'il a fini, c'est un triomphe écrasant. Tout le monde se jette à ses pieds, et même Tourguéniev, oubliant tout le passé, l'embrasse en pleurant. Dostoievsky est brisé par l'émotion. Sa fin est proche.

En janvier 1881, dans la nuit du 27 au 28, il appelle sa femme à son chevet, lui dit qu'il va mourir dans la journée, lui demande d'allumer un cierge et de lui donner l'Évangile. Ayant réuni ses enfants autour de lui, il leur dit: « Ayez toujours une absolue confiance en Dieu et ne désespérez jamais de son pardon. Je vous aime bien mais mon amour n'est rien à côté de l'immense amour de Dieu pour les hommes ses créatures. »

Il meurt à huit heures du soir, sa famille réunie autour de lui. Devant son cercueil, des ministres, des nobles, des savants, des collégiens, des grandes dames viennent porter en pleurant un dernier hommage à l'écrivain qui a le mieux compris et exprimé l'âme de son peuple. Trente mille personnes suivent son corps aux funérailles. Un évêque fait son oraison funèbre et exalte ses vertus chrétiennes.

L'œuvre de Dostoïevsky fut lente à pénétrer en Europe. C'est Melchior de Vogüé qui fut le premier à l'introduire en France. Il se défendait bien toutefois de présenter au goût français une œuvre aussi broussailleuse. De Vogüé ne voit en Dostoïevsky que l'auteur de *Crime et Châtiment* et j'ai l'impression que c'est encore l'attitude générale un peu partout, même de nos jours. Et même on connaît cette œuvre surtout à cause du cinéma qui l'a vulgarisée.

Pourtant, quelques adhérents passionnés ne manquent pas dès 1900 de discerner la puissance du grand romancier russe. Et nous savons à quel point, sans parler de Nietzsche, un Gide, un Mauriac, un Duhamel en France, un Conrad en Angleterre furent influencés par l'œuvre envoûtante de Dostoïevsky.

Évidemment, on n'aborde pas facilement cette œuvre à première vue déroutante. C'est s'aventurer dans une forêt bien touffue et bien ténébreuse que de pénétrer dans ce maquis slave. Je me permettrai d'ajouter qu'elle ne s'adresse sûrement pas aux adolescents. Si Dostoïevsky remue à ce point son lecteur, s'il peut même s'avérer dangeureux pour certaines âmes pusillanimes, ou certains esprits scrupuleux, quel aliment spirituel vigoureux y trouvera celui qui se donne la peine de le lire avec ferveur et compréhension.

Il serait trop long d'analyser en détail l'œuvre de Dostoïevsky. De plus, il est presque impossible de résumer un roman de Dostoïevsky car ce n'est pas tant l'action ou l'intrigue qui importe, que les états d'âmes, l'atmosphère générale du récit et les conversations des personnages. Les romans de Dostoïevsky sont plutôt des drames au sens grec du mot. L'action est réduite au minimum et se déroule habituellement en très peu de temps. Pourtant après avoir lu *Crime et Châtiment*, *Les Possédés* ou les *Frères Karamazov* (qui sont assurément les plus importants), on a l'impression de connaître intimement chaque personnage, de deviner leurs pensées les plus intimes, de prévoir leurs moindres gestes. Et le tout est marqué d'une telle intensité dramatique qu'on a aussi l'impression de vivre au sein d'un événement actuel et réel. Dès le premier paragraphe de chacun de ses romans, Dostoïevsky nous plonge aussitôt en plein drame, pour

ne s'arrêter qu'à la dernière page. On en sort fourbu, ébranlé, mais aussi enrichi d'une connaissance plus intime du comportement des êtres humains.

Je ne m'arrêterai qu'au plus important des romans, celui qui de l'avis de tous les grands critiques contemporains, est le plus puissant et peut-être un des plus extraordinaires chefs-d'œuvre de toutes les littératures, je veux dire *Les Frères Karamazov*. Ce roman ressemble, si l'on peut établir cette comparaison, à la *Neuvième Symphonie* de Beethoven, vaste symphonie en effet où tous les thèmes de Dostoïevsky se mêlent, se développent parallèlement pour finir en une apothéose sublime. Les trois héros, Alexis, Dimitri et Ivan représentent les trois pôles de la pensée de Dostoïevsky et l'on pourrait dire peut-être les trois extrêmes de l'âme slave qui ne parvient jamais à s'équilibrer harmonieusement. Alexis, c'est la sainteté, Dimitri, la passion fougueuse, et Ivan la raison ou plutôt le rationalisme. Alexis, c'est le christianisme dans ce qu'il a de plus simple, de plus touchant; Dimitri, c'est l'être faible et voluptueux; Ivan le raisonneur cynique et finalement désespéré. Le plus humain est sans doute Dimitri. Mais le but de Dostoïevsky dans cette émouvante fresque de l'âme slave qui rappelle les tableaux les plus sombres de Rembrandt c'est de démontrer la faillite du rationalisme en face de l'inexorable volonté divine<sup>16</sup>. Ivan Karamazov pousse à l'extrême le rationalisme qu'il a appris des occidentaux. Il représente le jeune intellectuel russe qui veut briser avec toutes les traditions, qui veut tout renverser au nom de la science, de la raison et du progrès. Les conséquences logiques de cette attitude sont le désespoir et la catastrophe. Tandis que le faible Dimitri pêche et se repent (comme le Raskolnikov de *Crime et Châtiment*), Ivan finit par se suicider. Il n'y a pas de doute que dans l'âme de Dostoïevsky lui-même, ces trois attitudes ont cohabité constamment. C'est l'humilité et la soumission au malheur qui ont épargné à Dostoïevsky le sort probable de ses personnages.

L'âme slave, si magistralement analysée par Dostoïevsky, déchirée entre le mysticisme et le rationalisme, entre la magie de l'Orient et

<sup>16</sup> « Le sujet unique des romans de Dostoïevsky c'est l'étude des ravages que le rationalisme occidental a produits dans l'âme russe » (J. MADAULE, *Le Christianisme de Dostoïevsky*).

les splendeurs de l'Occident, est encore de nos jours en proie aux mêmes angoisses. Le communisme essaie de répondre à ces angoisses. La longue expérience du christianisme nous porte à croire cependant qu'une telle doctrine ne peut satisfaire les aspirations profondes de l'être humain, pas plus le Russe qu'un autre. Il aura appartenu à Dostoievsky de faire entendre en Russie une voix authentiquement chrétienne au moment où son pays s'apprêtait à rouler dans un abîme dont on ne voit pas encore le fond.

Jacques GOUIN,  
professeur d'histoire contemporaine  
à la Faculté des Arts.

## *Next Poet Laureate - American?*

---

Twentieth century man is more familiar with Ministers of Propaganda than with Poets Laureate. There was a time, however, when a commemorative ode was more common than a communiqué or code. The poet preceded the pamphleteer and was the original man of distinction.

The practice of honouring poets is as old as the parchments used by the early scribes. Even the Greeks had a word for it. They also had a symbol for it. It was the laurel — the wreath sacred to Apollo which was used to form a crown of honour for poets. Like so many young men, the custom moved westward and in time England had her Poets Laureate.

These writers were originally minstrels and versifiers belonging to the king's retinue. It was their duty to praise and flatter the monarch and celebrate in rhyme and song the deeds of valour of the loyal heroes of the time.

It helped when the monarch was truly illustrious and the feats of the day truly great. The poor Laureates of some centuries mirrored mediocre monarchs in equally middling minstrelsy. The calibre of the Laureate often reflected the values of the age. Just as England has had her cultural and political ups and downs, so have the laurels of her official court minstrels graced the brows of talented scribes as well as inferior scribblers. Amongst the Poets Laureate of England have been petty pamphleteers, drunkards, time-servers, court-favourites, political hacks, nonentities and miscasts. A few have been excellent poets.

### — II —

The Laureateship does not necessarily imply that the holder of the office is the greatest living poet. The Court of St. James has more to say about the appointment than the Court of Apollo. The Muses often play second fiddle to the monarch in this matter. Under

the circumstances, the inevitable result has been that some minor figures debased the Laureateship while far superior poets stood on the sidelines for political rather than poetical reasons.

There was Rudyard Kipling, the unofficial press-agent of the British Empire, who lost his chance by calling Queen Victoria the "widow of Windsor"; and there was Swinburne whose ethical standards shocked Victorian reserve. There was Pope, the waspish satirist, whose Catholicism eliminated him in predominantly Protestant England. William Morris, the Victorian Socialist, did not have a Clement Attlee to champion his poetic aspirations. There was Gray, the author of the beloved *Elegy*, whose preference for quiet and retirement led him to decline the offer. Sir Walter Scott also refused the appointment. Officialdom felt that Byron and Shelley were too daring in their lives and in their lyrics to wear the laurel with becoming dignity. None of these "greats" was appointed Poet Laureate.

How often have you heard of Davenant, Shadwell, Tate, Rowe, Eusden, Cibber, Whithead, Warton and Pye? Every one of these was a Poet Laureate! A few of them, although minor, were true poets. Most were both minor and mediocre.

Davenant, who almost encouraged the legend that Shakespeare, a visitor to the Davenant household whenever he travelled through the city of Oxford, was his father, sold his dramatic talents to a depraved Restoration audience and owed his Laureateship to the intercession of the queen rather than to any outstanding poetic merit.

Shadwell was one of the many Laureates lampooned into notoriety by mightier pens less favoured by monarchy. The sound of Shadwell's name today brings echoes of the slaps in the face given to him by Dryden:

Sh — alone, of all my sons, is he  
Who stands confirmed in full stupidity.  
The rest to some faint meaning make pretense,  
But Sh — never deviates into sense.

A Lord Chamberlain persuaded King William to name Tate Poet Laureate. Posterity remembers only that poor Tate died bankrupt having taken refuge from his creditors. Alexander Pope helped us remember: "He steals much, spend little, yet has nothing left."

Nicholas Rowe succeeded Tate and died three years later. He was fortunate in that Pope and Swift, whose deadly satire had toppled other laurelled heads, were his friends.

In Ben Jonson's day the appointment, which was unofficial, brought with it an annual pension. It also brought a butt of Canary wine. And so, intoxicating songs of patriotic fervour flowed from Laureate pens. Some paid more attention to the liquor than to the lyrics. One of these was Eusden, who had written in praise of the Duke of Newcastle on the latter's wedding day and was rewarded with the laurel when the duke became Lord Chamberlain. Pope immortalized Eusden's weaknesses in the lines:

Know, Eusden thirst no more for sack or praise;  
He sleeps among the dull of ancient days.

Two other Laureates, Pye and Southey, fared badly from Byron's pen. Writing of his own mistakes, Byron penned these insulting lines:

What then? the self-same blunder Pope has got,  
And careless Dryden — "Ay, but Pye has not:" —  
Indeed! — 't is granted, faith! — but what care I?  
Better to err with Pope, than shine with Pye.

Byron's views of Southey were not much more flattering:

Bob Southey! You're a poet — Poet Laureate,  
And representative of all the race;  
Although 't is true that you turn'd out a Tory at  
Last, — yours has lately been a common case;  
And now, my Epic Renegade! what are ye at?  
With all the Lakers, in and out of place?  
A nest of tuneful persons, to my eye  
Like "four and twenty Blackbirds in a pye . . ."

He might well have capitalized that last word!

### — III —

Because the Laureateship had fallen into disrepute with Shadwell, Tate, Eusden and Whitehead, many wanted to discontinue the custom altogether. Scott declined the appointment at the time of Pye's death.

However, having had such great Laureates as Jonson and Dryden in the past, others were hopeful that equal greatness might return. It was pointed out, realistically if not too patriotically, that the occupants of the throne during the lean Laureate years had done little to inspire these poets.

One might point out that While Jonson's position was equivalent to that of Poet Laureate, his appointment was not a formal one. Dryden seems to have been the first to have had the title conferred upon him officially.

Dryden's was a sharp tongue and a biting pen in private as well as in public life. One of the great satirists of English literature, he did not limit his sarcasm to his public foes but even showed it in the epitaph he wrote for his wife:

Here lies my wife — here let her lie;  
Now she's at peace — and so am I.

Surely her post-mortem existence must have been more pleasant than her life on earth. Having once expressed the wish that she might become a book in order to enjoy his company more often, she was staggered by the reply: "Be an almanac then, dear, that I may change you once a year."

We have to travel from Dryden's seventeenth century to the nineteenth before we come to another truly great Laureate. William Wordsworth succeeded Southey in 1843 and the Laureateship regained much of the dignity it had once had. The Wordsworth who first refused the laurel but was finally prevailed upon to accept was not the young wild-eyed radical of the French Revolution period, but an older, wiser and sadder Wordsworth.

By the time he wrote as Laureate, the odes were no longer set to music and sung at court, the poet was no longer expected to write odes to commemorate every great royal event, and the Canary wine, which had meant so much to Jonson and Eusden, was no longer granted.

While not contributing much in a typically laureate vein, Wordsworth's stature as a poet restored prestige to the office. In 1850, he was followed by Tennyson. The latter's *Charge of the Light Brigade* is standard fare for all school-children. These two men were not at their best in the usual laureate themes, but when they passed on everyone despaired of finding worthy successors.

In fact, a successor was not named for four years. And then Queen Victoria named Alfred Austin. Later, when it was too late, it was discovered that she had meant to appoint Austin Dobson !

Austin, who thus got off on the wrong foot, was out of step with official policy and public popularity from that time on.

— IV —

The present holder of the office is John Masefield. He succeeded Robert Bridges as Poet Laureate in 1930. Whereas Bridges was too scholarly and difficult, Masefield is down-to-earth and straightforward. If the course of the Laureateship reminds us of the title of an old Masefield novel, *Odtaa*<sup>1</sup>, the dusty lanes and shady byways have at last given way to the broad sweep of the majestic sea of high song and epic grandeur.

Without being high falutin' or stiffly formal, this great poet of the people won an audience by his superb narrative skill and heart-warming lyrics.

For instance, during World War II, Masefield's pen paid tribute to the ordinary men who rescued 316,663 troops in 9 days from the German-encircled beaches of Dunkerque. This poetic chronicle, *The Nine Days Wonder*, was another example of Masefield's preference for "the men of the tattered battalion which fights till it dies", over "the princes and prelates with periwigged charioteers riding triumphantly laurelled to lap the fat of the years." As a story-teller, he ranks with the great.

When not telling a tale of epic proportions, Masefield delights the reader with short burst of emotion that move the dullest. Often he writes of the sea — or rather, he relives the years he spent at sea. When he does, as in his wonderful "Sea Fever", even the die-hard land-lubber shares the intoxicating enthusiasm of the sailing man.

I must down to the seas again, to the lonely  
sea and the sky,  
And all I ask is a tall ship, and a star to steer  
her by,  
And the wheel's kick and the wind's song and  
the white sail's shaking,  
And a grey mist on the sea's face and a grey  
dawn breaking.  
I must down to the seas again, for the call of  
the running tide

<sup>1</sup> One damn thing after another.

Is a wild call and a clear call that may not be  
denied;  
And all I ask is a windy day with the white  
clouds flying,  
And the flung spray and the brown spume  
and the sea-gulls crying.  
I must down to the seas again to the vagrant  
gypsy life,  
To the gull's way and the whale's way where  
the wind's like a whetted knife;  
And all I ask is a merry yarn from a laughing  
fellow-rover,  
And quiet sleep and a sweet dream when the  
long trick's over.

It's sad to think that the last line of the lyric applies to Masfield himself today. He was born in 1874 and long ago came home to harbour, waiting for the pilot star to guide him across the seas of eternity. No, Masfield won't be with us much longer. And the messages of hope that silvered the edges of his darkest clouds will be missed.

— V —

Who will inherit the Laureateship in the post-Masfield epoch ? It is more, remember, than poetic recognition. It has its political side as well. What is the present situation ? The people of England are in many ways conservative. Even their Socialistic government is of a slow, evolutionary or Fabian brand. England is at the same time a monarchy. And then too, England is closer to America than she has been in centuries. Granted, this is a most incomplete picture. But with these basic principles in mind, is there a likely candidate in sight ?

Naturally, the man chosen must be an able poet. Well, in 1948 the Nobel Prize went to an English writer who is recognized by many as the world's greatest poet. That should help simplify the selection. But, the Poet Laureate must be acceptable politically too. There is no problem there either, because this English Nobel Prize winner is a royalist by conviction and not merely by convenience. What of his moral views ? Are they beyond reproach ? From an English point of view, yes. He is an Anglo-Catholic.

The man is T. S. Eliot, who has described himself as "a royalist, a classicist and an Anglo-Catholic".

To Eliot, the religious element is the important one. This outspoken fervour will meet with a sympathetic reception. It is widely realized and frequently admitted that a religious renaissance will help England and Europe to stem the forces of atheism and rebuild the ruins left by World War II. In Eliot's "The Waste Land" is found the most discussed poetic picture of decayed European civilization in modern verse. His hope of reclaiming this exhausted cultural soil lies in the life-giving waters of an irrigating religious philosophy. "If you will not have God", said Eliot, "you should pay your respects to Hitler or Stalin."

Surely, his royalist leanings make him eminently fitted for the office of Laureate on political grounds. By describing himself as a royalist, Eliot means that his political outlook is one of temperate conservatism. This would not necessarily bring upon him the frowns of the Socialists. The conservative hue of their leaders was aptly described by Churchill's phrase picturing Attlee as "a sheep in sheep's clothing".

As a classicist, Eliot is solidly grounded in ancient lore and literature and therefore familiar with the poetic duties and possibilities of a Laureate.

A product of America's Harvard, France's Sorbonne and England's Oxford, this American-born, British-naturalized writer is, in a sense, the personification of the hopes of millions of men in these and other countries who preach the necessity for a return to religious orthodoxy. If we are not to become dominated by totalitarianism, he says, we must build our culture upon religious foundations.

The man and his works may also be looked upon as an intellectual and spiritual synthesis of the hoped-for and growing friendship between America, France and England.

In 1941, Winston Churchill quoted a few lines of poetry to thank America for the aid it sent to the Old World. He read a stanza by Clough:

And not by eastern windows only,  
When daylight comes, comes in the light,  
In front, the sun climbs slow, how slowly,  
But westward look, the land is bright.

The Primer Minister was thinking of implements of war. But today it is remembered that "peace hath her victories no less renowned than war". Perhaps America's post-war co-operation may include the wisdom of a bard of New England stock.

Eliot, the American-English poet and scholar is eminently suited as a poet, morally commendable and politically acceptable.

Who knows, an American may well be England's next Poet Laureate !

E. Emmett O'GRADY,  
Professor in the Faculty of Arts.

# *Chronique universitaire*

---

## VOYAGE DU T.R.P. RECTEUR.

Le T.R.P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, vient de rentrer d'un voyage de plusieurs mois en Europe. Parti par avion au début de septembre, le T.R.P. Recteur s'est rendu au Congrès international des Universités catholiques tenu à Rome du 19 au 23 septembre. Il a profité de l'occasion pour soumettre un rapport complet sur les activités et les développements de l'Université à la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités. Au cours d'une audience privée avec Sa Sainteté, le T.R.P. a eu le plaisir d'entendre le Saint-Père redire son admiration pour l'œuvre accomplie et assurer l'Université de ses ferventes prières et de ses précieuses bénédictions.

Après la visite à Rome, le T.R.P. Recteur a passé quelques jours en Espagne, l'invité du gouvernement espagnol. Il a pu visiter les principaux centres universitaires de la péninsule, puis il s'est rendu en France et en Belgique afin de recruter un certain nombre de professeurs pour les nouvelles facultés récemment ouvertes.

## DOCTORATS HONORIFIQUES.

L'Université a décerné plusieurs doctorats honorifiques depuis le début de l'année académique. Elle avait d'abord l'honneur d'offrir cette distinction au comte Carlo Sforza, ministre des Affaires étrangères d'Italie. Avant de lui remettre le diplôme de docteur ès sciences politiques, le R. P. Arthur Caron, o.m.i., vice-recteur, a retracé la brillante carrière du distingué diplomate et a souligné que l'Université voulait, par ce geste, offrir une preuve de l'amitié que le Canada porte à l'Italie et à sa culture auxquelles tant de canadiens sont redevables.

Dans sa réponse, le comte Sforza, a insisté sur le rôle formidable que le Canada sera bientôt appelé à jouer dans l'histoire du monde. Pour être à la hauteur de la tâche qui l'attend, le Canada doit veiller spécialement sur son éducation, ses universités et ses centres

de culture. Au sujet du doctorat, l'illustre récipiendaire a souligné qu'il était un gage « de l'estime qui unit le Canada à l'Italie et que l'honneur allait exclusivement à son pays ».

Une très forte représentation du corps diplomatique assistait à cette réunion présidée par S. Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon, chancelier de l'Université.

Quelques jours à peine s'étaient écoulés que l'Université avait le grand privilège de décorer un catholique convaincu, un diplomate de haute valeur et un politicien aux vues sûres dans la personne de M. Robert Schuman, ministre des Affaires étrangères de France. Le R. P. Caron, o.m.i., souligna que c'était « un très grand honneur pour l'Université d'Ottawa, d'accueillir ici le ministre des Affaires étrangères de la France. Il est le représentant le plus autorisé de la France, de cette France qui reste pour nous, le pays par excellence, puisque nos traditions, notre langue, tout notre héritage nous est venu d'elle. »

En remerciant l'Université, M. Schuman révéla qu'il venait de recevoir le premier diplôme après celui qu'il avait conquis en 1910, à l'Université de Strasbourg. Il rappela ensuite les liens particuliers existant entre sa contrée natale, la Lorraine, et l'Université d'Ottawa ainsi que le Canada, puisque le célèbre père Marquette, un des grands découvreurs de l'Amérique, partit de l'Université de Pont-à-Mousson pour venir poursuivre une carrière d'évangélisation et de découvertes dans notre pays et aux États-Unis.

À l'occasion du jubilé d'or sacerdotal de M<sup>gr</sup> Hilaire Chartrand, vicaire général de l'archidiocèse d'Ottawa, le Sénat universitaire tint à reconnaître publiquement les mérites et les vertus de ce grand ecclésiastique. L'Université voulait également remercier, M<sup>gr</sup> le Grand vicaire pour tout ce qu'il a fait, et toujours de si bon cœur, pour la cause de l'éducation supérieure à Ottawa. C'est par des paroles toutes empreintes de bonté et de simplicité que M<sup>gr</sup> Chartand répondit à l'honneur que l'Université voulait bien lui faire.

Les autorités universitaires ont voulu signaler d'une façon spéciale l'événement historique de l'entrée de Terre-Neuve dans la Confédération canadienne en honorant l'un de ses fils les plus éminents. Elle décerna donc un doctorat en droit *honoris causa* à Sir Albert

Walsh, juge en chef de la Cour suprême de Terre-Neuve et premier lieutenant-gouverneur de l'île. Dans sa réponse Sir Walsh profita de la circonstance pour dire que les libertés scolaires étaient assurées dans la dixième province canadienne et il réitéra son assurance que dans la nouvelle province, on ne légiférerait jamais au préjudice des écoles confessionnelles.

#### FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES.

Le R. P. Maurice Giroux, o.m.i., professeur de théologie dogmatique à la faculté de théologie a été chargé de la *lectio brevis*. Obligé de s'absenter à la dernière minute pour cause de deuil, son travail intitulé *Les tendances de la « théologie nouvelle »* a été lu par le R. P. Marcel Bélanger, o.m.i., doyen de la faculté de théologie. Le R. P. Arthur Caron, o.m.i., vice-recteur, a présidé la réunion inaugurale et a fait part aux 350 étudiants des facultés ecclésiastiques des récents développements des facultés et de leurs espoirs prochains.

Les étudiants sont venus plus nombreux dans les trois facultés, en particulier à l'Institut de Missiologie et à l'Institut de Philosophie. Quarante-quatre laïques sont inscrits à la faculté de philosophie. Ce nombre est encourageant et il témoigne de l'opportunité pour les laïques d'une formation philosophique plus profonde et plus adéquate.

Plusieurs professeurs ont pris part à des congrès ou à des réunions scientifiques. Au cours des vacances, les RR. PP. Rosaire Bellemare, o.m.i., Sebastiano Pagano o.m.i., et Donat Poulet, o.m.i., ont assisté aux réunions de l'A.C.E.B.A.C. tenues à Saint-Hyacinthe. Le R. P. Poulet a été élu président de l'Association. De son côté le R. P. Vincent Caron, o.m.i., vice-doyen de la faculté de théologie s'est rendu à Cincinnati pour la réunion de l'American Theological Association. Lors de la semaine d'études missionnaires tenue à Québec au cours de l'automne et organisée par le R. P. Joseph-Étienne Champagne, o.m.i., directeur de l'Institut de Missiologie, les RR. PP. Henri Saint-Denis, o.m.i., Fernand Jetté, o.m.i., et Guy de Bretagne, o.m.i., ont prononcé des causeries sur des sujets missionnaires.

Les facultés ecclésiastiques comptent présentement plusieurs professeurs aux études dans divers centres universitaires américains et européens. L'un d'eux se spécialise en sciences médiévales à Mont-

réel, tandis que d'autres étudient la philosophie à la Catholic University de Washington et à Louvain, la théologie à Louvain, l'histoire ecclésiastique et l'Écriture sainte à Rome.

#### LA CROISADE DE L'AMOUR, À L'UNIVERSITÉ.

Au début de l'année académique, le R. P. Riccardo Lombardi, s.j., célèbre dans le monde entier par sa Croisade de l'Amour, visitait l'Université. Le R. P. a profité de son séjour pour donner une conférence sur le mouvement qu'il dirige. Dans la vaste salle de l'École Technique d'Ottawa, environ un millier de personnes avaient pris place, au nombre desquelles on remarquait Son Exc. M<sup>sr</sup> Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada, Son Exc. M. Mario di Stefano, ambassadeur d'Italie, un grand nombre de membres du clergé, des étudiants et des laïques éminents.

Le R. P. daigna passer une journée au Séminaire universitaire et parler plus intimement aux étudiants des facultés ecclésiastiques.

#### INSTITUT INTERAMÉRICAIN DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA.

Le printemps dernier, l'Université fondait l'Institut Est et Sud européen. À l'automne c'était le tour de l'Institut interaméricain à voir le jour. Cet institut est destiné à devenir un centre de recherches et de relations extérieures. M. Marcel Roussin, ancien élève de l'Université nationale à Rio de Janeiro, où il a poursuivi ses études comme boursier du gouvernement brésilien, a été nommé directeur de cet organisme qui relève de l'École des Sciences politiques. On y organisera des cours sur l'histoire, les problèmes et les langues de l'Amérique. On rassemblera la documentation se rapportant à tous les problèmes continentaux et surtout aux relations du Canada avec les pays de notre continent. L'Institut, le premier du genre au Canada, est assuré de l'étroite collaboration de l'Organisation des États américains, dont le siège est à l'Union panaméricaine, à Washington.

L'ouverture officielle de l'Institut eut lieu le 16 novembre, alors que le directeur expliquait la genèse de la fondation et qu'en présence du très honorable juge en chef du Canada, M. Thibault, du R. P. Arthur Caron, o.m.i., vice-recteur, du doyen du corps diplomatique et de plusieurs ambassadeurs et agents diploma-

tiques, S. Exc. M. Acyr do Nascimento Paes, ambassadeur du Brésil au Canada, donnait une très intéressante conférence sur son pays. Il eut des paroles très aimables à l'endroit de l'Institut. « Je salue cette institution, dit-il, comme un instrument de coopération intellectuelle, dont la contribution à la culture sera d'une grande valeur. »

#### INSTITUT CANADIEN DU FILM.

On vient également de fonder à l'Université un Institut canadien du Film afin de mieux répondre aux besoins d'un cinéma sain et éducatif. Le nouvel Institut a ses locaux au Centre catholique de l'Université et l'Office national du Film a bien voulu déposer dans la cinématèque de l'Institut un exemplaire de chaque film français de l'O.N.F. afin de desservir les auditoires franco-ontariens. On étudiera, sous la direction du R. P. André Guay, o.m.i., en charge de l'Institut, tous les problèmes que pose le cinéma, en relation avec des organismes étrangers ou internationaux, notamment avec l'Office catholique international du Cinéma.

Avec le Service de Presse et de Cinéma du Centre catholique de l'Université, dont le R. P. Paul Gay, c.s.sp., est président, l'Institut est appelé à rendre de grands services en vue d'un travail d'éducation nationale basé sur les principes de la plus saine pédagogie.

#### ÉCOLE DE MÉDECINE.

L'École de Médecine entre dans sa cinquième année avec un nombre d'élèves encore accru. Afin de remplir les cadres du corps professoral, le Conseil d'Administration de l'Université a retenu les services de 17 nouveaux médecins canadiens et étrangers.

#### COURS ET CONFÉRENCES.

Comme par les années passées, la Société des Conférences de l'Université, offrira durant l'année académique un programme des plus varié et des plus intéressant. Voici la liste des conférences. M. Marcel Giraud, professeur au Collège de France, *La France et la Louisiane au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*; Son Excellence M. Mario di Stefano, ambassadeur d'Italie au Canada, *La correspondance diplomatique de Joseph de Maistre*; M. Henri Prat, directeur de l'Institut de

Biologie de l'Université de Montréal, *Climats et flores de la Côte d'Azur et de la Californie*; R. P. Gaston Carrière, o.m.i., secrétaire de la faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, *Un pèlerin de l'Absolu au III<sup>e</sup> siècle*; M. Jean-Marie Beaudet, directeur musical à Radio-Canada, *Causerie-concert sur Chopin*; M<sup>me</sup> Marie-Paule Vinay, assistante à la direction du Service social de l'Université de Montréal, *La femme, cette inconnue*; M. Georges Langlois, publiciste et journaliste, *Un journaliste voyage*; R. P. Pierre Angers, s.j., professeur à l'Université de Montréal, *Claudiel, poète catholique*; M. W. R. Thompson, membre de la Société royale du Canada, *La lutte biologique contre les insectes nuisibles: principes et pratique*; M. L.-P. Audet, du ministère du Bien-être social et de la Jeunesse de la Province de Québec, *Le peuple qui ne veut pas mourir (Importance de l'école confessionnelle)*.

M<sup>er</sup> Louis Pichard, doyen de la faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris a donné une conférence très goûtée sur *les Activités catholiques en France*, en particulier au sein des groupements de la jeunesse et des intellectuels.

À l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Goethe, M. le professeur Paul Freed, de la faculté des arts a organisé un concert-causerie où il a salué Goethe comme un géant de la littérature universelle. Des pièces musicales inspirées par les œuvres du poète furent exécutées au cours de la soirée.

#### ÉCOLE DE MUSIQUE.

Le R. P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique a participé au premier congrès interaméricain de musique sacrée tenu au Mexique du 11 au 22 novembre. Les séances du congrès eurent lieu successivement à Guadalajara, Morella, León, Queretaro et Mexico. Le R. P., qui est également directeur du Chœur Palestrina, donna une conférence intitulée *La polyphonie vocale classique*.

#### DEUIL AU SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

Le 13 octobre, à l'âge de 33 ans, le R. P. Albert Blanchette, o.m.i., professeur de théologie morale à la faculté de théologie, était rappelé à Dieu. Le R. P. est décédé à la suite d'une intervention chirur-

gicale. Né dans l'Ouest canadien, le père Blanchette avait fait ses études classiques au Collège de Gravelbourg et après son noviciat avait été envoyé à Rome pour y parfaire ses études philosophiques et théologiques. Il fréquenta l'Angelicum et l'Université Grégorienne. À son retour de Rome au cours de la dernière guerre, il terminait ses études à notre faculté de théologie en 1941 et était immédiatement nommé professeur au Scolasticat du Sacré-Cœur à Lebreton, Saskatchewan. Après quelques années d'enseignement, il passait au grand séminaire de Saint-Boniface nouvellement confié aux Oblats, et l'année suivante, en septembre 1948, il venait prêter main forte au personnel de la faculté de théologie. Dès ses premiers cours, les étudiants reconnurent en lui un professeur éminent et admirèrent sa science, son talent d'exposition et son affabilité. La faculté de théologie a subi une lourde perte par le décès de ce jeune professeur qui promettait beaucoup. R.I.P.

#### PUBLICATIONS.

Deux nouveaux volumes ont été publiés par les Éditions de l'Université d'Ottawa, au cours de l'automne: *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, par le R. P. Eugène Marcotte, o.m.i., professeur à la faculté de théologie, et *Jésus notre Sauveur*, par le R. P. Paul-Henri Barabé, o.m.i., supérieur des gardiens du sanctuaire national du Cap-de-la-Madeleine.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

CHANOINE A. TRICOT. — *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Nouv. éd. Paris, Desclée et Cie, 1946. 17 cm., 303 p.

— *L'Église naissante de l'An 30 à l'An 100* . . . Paris, Desclée et Cie, 1946. 17 cm., 478 p.

These two little volumes are presented as an help to the student of the Catechism, both young and old, to know the story of Jesus, and the Church He founded and commissioned to teach all men. It is in the Gospels that we see the life of Jesus, who, says the author, « n'est pas un héros de la mythologie à la manière d'Orphée; il n'est pas apparu comme le Bouddha, à une époque incertaine . . . » (préface). Canon Tricot outlines the life of Christ by means of the Gospel texts, which are arranged in chronological order. That a better understanding of the person and teaching of Jesus may be had, Canon Tricot explains in the Introduction the conditions and circumstances of the Jewish Palestinian world in the time of Christ. Thus he gives the geographical picture, the historical aspect of the Jewish nature, the religious life of the Jewish world, and a clear and concise exposition of the purpose and value of the Gospels. It is written in a way that young readers will easily understand. Teachers of Catechism too, will find here a very useful aid in their tasks.

*L'Église naissante* consists of an Introduction, and the texts with explanatory notes, of the Acts of the Apostles, the Epistles and the Apocalypse. In these books of the New Testament, we see the events of the earliest period of the life of the Church, which runs from the year 30 to the end of the first century. In the Introduction, Canon Tricot gives an historical exposition of the circumstances amid which the infant Church grew and spread. The author proposes to furnish the reader « . . . sous forme de résumé, les renseignements indispensables à qui veut connaître au moins sommairement l'histoire de l'Église Naissante » (préface).

Both of these works, which together form a whole, should be of great help in understanding the New Testament.

Dom Gerard DONNELLEY, o.s.b.

\* \* \*

JEAN ENGEL. — *Insta opportune. Sermons pour tous les dimanches de l'année*. Traduits par l'abbé Marcel Grandclaudon. Mulhouse (Haut-Rhin), Éditions Salvator; Tournai, Éditions Casterman, 1948. 18 cm., 319 p.

Ce n'est pas un recueil d'homélies sur les Évangiles des dimanches de l'année que l'on trouvera dans *Insta opportune*, mais un résumé succinct et très suggestif de sermons inspirés par un texte de l'Épître ou de l'Évangile de chaque

dimanche de l'année liturgique. En cinq ou six pages, l'auteur ramasse selon un plan très clair, des réflexions et des faits de nature à mieux faire comprendre la vie chrétienne.

Il ne faudrait pas cependant s'attendre à trouver ici un ensemble de sermons qui constitueraient un exposé systématique et complet du dogme ou de la morale chrétienne. On y trouvera pourtant une représentation populaire des principales vérités de notre sainte religion, voire même de grande actualité, telles l'action catholique, l'indissolubilité du mariage et l'éducation des enfants, etc. Ce sermonaire est tout fait pour apporter nombre de suggestions aux pasteurs d'âmes qui ont à cœur de rendre leur prédication intéressante, vivante et mieux adaptée à notre temps.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS LACHANCE, o.p. — *Le Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas*. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1948. 23,5 cm., 336 p.

Lorsque en 1933 le R. P. Lachance publiait son ouvrage: *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas*, il faisait œuvre nouvelle, c'était un travail de pionnier dans un domaine laissé en friche par philosophes et théologiens thomistes. Son ouvrage fut reçu avec reconnaissance et on le loua justement.

C'est ce même ouvrage que le R. P. réédite quinze ans plus tard, avec quelques retouches. À dire vrai, on s'attendait à plus que des retouches, mais à une reprise du travail. L'ouvrage eût certes gagné en clarté à être présenté dans un autre plan qui eût mieux fait ressortir l'unité systématique du sujet traité. C'est le point faible de l'ouvrage qui par ailleurs a beaucoup de mérites.

L'ouvrage eût aussi gagné à être redressé sur certains points particuliers. En voici deux. Selon le R. P., la loi serait cause efficiente morale du droit (p. 180-187). Cette causalité ne peut, croyons-nous, être comprise qu'à la condition d'être réduite à la causalité finale.

L'auteur laisse aussi à entendre qu'Aristote n'aurait pas considéré le *debitum* comme essentiel à sa notion du droit. Il est vrai que le Philosophe n'en parle pas explicitement et que ce n'est qu'en passant qu'il fait allusion au *debitum* juridique. Selon le R. P., ce ne serait même qu'inconsciemment que le Stagyrte emploierait des expressions qui impliquent que le droit est un dû. Ce n'est pas notre avis. Il y a là une question d'interprétation de la pensée d'Aristote qui demande que l'on tienne compte de la méthode dialectique dont il se sert en morale. Nous l'avons déjà fait remarquer ici même, nous n'y reviendrons pas. Qu'il nous suffise d'y renvoyer le lecteur. (*Revue de L'U.O.*, *De la nature du droit selon saint Thomas*, avril-juin, 1947, p. 72\* et p. 77\*-78\*.)

Dans sa réédition le R. P. essaie de justifier sa position par des raisons qui nous paraissent faibles et quelque peu distraites, p. 189, note 7. Ce qui est certain, c'est qu'au temps d'Aristote comme aujourd'hui, la Cité avait ses lois et imposait à ses sujets, tout autant qu'aujourd'hui, des devoirs stricts et bien précis à l'endroit de l'État et des concitoyens. Le philosophe ne pouvait donc pas l'ignorer en traitant du droit en particulier. Ajoutons que la présentation du volume est très soignée, même élégante, moins considérable que la première édition parce que la mise en page est plus nourrie.

Tel quel, l'ouvrage continuera à rendre d'appréciables services. Les quelques réserves que nous avons faites, loin de vouloir le déprécier, voudraient plutôt

indiquer le désir que nous avions de voir l'auteur dépasser ce qu'il avait déjà écrit en 1933 et rendre définitive une œuvre sur un sujet que philosophes, théologiens et juristes ont intérêt à connaître dans toute sa clarté.

Roland OSTIGUY, o.m.i.

\* \* \*

*La Déchristianisation des Masses prolétariennes.* Tournai-Paris, Casterman, 1948. 20 cm., 166 p. (Cercle d'Études Sociales Godefroid Kurth — Session 1946-1947.)

Ce sont des conférences faites au Cercle d'Études Godefroid Kurth de Liège (Belgique). « Nous en connaissons les nombreuses imperfections », dit l'Introduction: « membra disjecta, » . . . certains exposés manquent de sérénité, semblent exagérément pessimistes, font penser à un réquisitoire plutôt qu'à une étude objective; . . . le sujet n'est traité qu'à demi. Parmi les causes et parmi les remèdes, que d'omissions . . . et des plus regrettables . . . Un de nos amis leur reprochait (à ces pages) « une erreur de perspective » . . .

Voilà aussi notre impression. Et telles sont, trop souvent, les sérieuses déficiences de nos cercles d'études. Les historiens de métier sont toujours hésitants et très nuancés quand il s'agit de porter des jugements d'ensemble: tant d'éléments entrent en jeu, et leur dosage est si délicat . . . Ici, on ne voit guère de torts que du côté des catholiques, . . . et des prêtres, . . . tandis qu'on relève la sincérité et la bonne volonté des pires adversaires du nom chrétien: « le parti communiste travaille en vue d'un but noble: le bien de l'humanité » (p. 73); (nous pensons que les communistes verront dans ce 5<sup>e</sup> chapitre un éloge et un encouragement) — voir p. 97, sur Karl Marx et Proudhon . . . En face, on dirait que les œuvres de charité du siècle dernier agacent et que tout est hypocrisie chez les catholiques bourgeois. Quel pénible esprit tendancieux dans le chapitre 6 !

Nous permettra-t-on quelques conseils pour nos cercles d'études ? Que les catholiques cessent de jeter dans le public les torts de leurs frères et de leurs prêtres (pourquoi ne pas envoyer, à l'occasion, un rapport à l'évêché ? Ce sera au moins efficace). Qu'ils évitent d'être théoriciens et censeurs amers; mais qu'ils recherchent les moyens pratiques d'amélioration dans leur milieu. Qu'ils publient le bien accompli par les catholiques: il y a tant de dévouement, même parmi la bourgeoisie. Tout le monde sera encouragé à faire mieux. Que les prêtres directeurs de cercles veillent avec grand soin à développer par-dessus tout cet esprit de bienveillance fraternelle qui sera toujours notre meilleure propagande. Alors, ils donneront le véritable esprit de réforme, lequel est d'abord réforme de soi et ne blesse jamais la charité.

L.-M. S.

\* \* \*

Dom JEAN LECLERCQ, o.s.b. — *Saint Bernard Mystique.* Paris, Desclée de Brouwer, 21 cm., 494 p.

Un très beau livre, fait de main d'ouvrier. La solide érudition critique alliée à la bonne grâce bénédictine vous fera sourire finement plus d'une fois.

Je gage que vous retoucherez votre portrait de saint Bernard, si vous en avez un. Toute rigidité disparaîtra au profit d'une admirable harmonie, . . .

celle d'un homme de Dieu comme il en existe très peu, . . . un grand cœur de prêtre épris d'amour envers le Verbe incarné et profondément possédé du même esprit de miséricorde: dans ce cœur, on sent battre le Cœur de Jésus.

Mais l'explication d'une destinée si extraordinaire, c'est, vous le verrez, une puissance de contemplation exceptionnelle: Bernard a compris réellement que c'est la « meilleure part ». Tout lui a été subordonné . . . Aussi bien, quel centuple en retour ! Ce malade — un mourant plutôt, — ce timide, cet homme « d'une extrême douceur » et délicatesse, c'est lui qui dirige l'Europe, évêques, pape et rois tout ensemble. Comment n'y pas voir un miracle de Dieu permanent et multiple ? Le mot de l'Esprit-Saint fut-il jamais plus vrai: *Infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia* ?

La première partie vous en convaincra. (Ne faudrait-il pas donner plus de relief à l'illumination racontée p. 19-20, puisque « Bernard lui-même accordait de l'importance à cette vision », fondamentale, semble-t-il, à l'égal du songe du petit Jean Bosco ?) Dans la seconde partie, vous pourrez goûter à la contemplation de notre grand saint grâce aux judicieux extraits de ses œuvres. Les pages 324 à 330, à elles seules, en disent long sur le sens théologique de leur auteur.

En avançant dans ce livre, vous aimerez davantage saint Bernard, en qui vous admirerez vous aussi « une des plus belles réussites de la Grâce ».

Il faut répandre un volume si bienfaisant, . . . et si actuel.

L.-M. SIMON, o.m.i.

\* \* \*

HENRI BERTHET. — *Le Saint du Jour*. Paris, Lethielleux, 1947. 18 cm., 330 p.

Comme le titre l'indique, ce volume contient la notice biographique du saint de chaque jour de l'année liturgique. Son but est d'instruire et de replacer dans son cadre réel, l'ensemble des saints dont l'Église fait l'office au cours de l'année.

Ces notices sont bien faites. Brèves, elles n'en donnent pas moins les traits essentiels de la vie des saints. Elles ne s'embarassent pas des légendes qui ont voulu faire des saints des êtres à part, mais puisant aux bonnes sources, elles fournissent le détail qui doit servir à notre édification.

Ce volume rapproche de nous, à mesure que la liturgie nous les présente, ces saintes âmes qui ont vécu si pleinement la vie chrétienne. Il intéressera tous ceux qui, n'ayant pas le temps de parcourir de longues biographies, veulent cependant mieux connaître ceux que la liturgie propose à notre imitation.

G. D.

\* \* \*

OMER ENGLEBERT. — *Le Père Damien, Apôtre des Léproux*. Paris, Plon; Montréal, Granger, [c 1949]. 19 cm., v-298 p.

G. HUNERMANN. — *Le Père Damien de Veuster. L'Apôtre des Léproux*. Traduit par M. Grandclaude, Mulhouse, Éditions Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1949. 21 cm., 326 p.

Une des figures missionnaires les plus populaires est sans contredit le P. Damien de Veuster, missionnaire aux îles Hawaï de 1864-1889, surtout célèbre par son dévouement de seize années à la léproserie de Molokaï, où il mourut lépreux parmi

les lépreux. Et la popularité de ce grand missionnaire n'est nullement restreinte à la Belgique, son pays d'origine, mais elle s'est largement imposée dans de nombreux pays. De multiples biographies de ce grand apôtre ont été écrites dans diverses langues — en 1940 l'abbé Englebert, écrivain belge, en signalait « . . . une trentaine en anglais, une vingtaine en français, une quinzaine en néerlandais, une dizaine en allemand, d'autres en italien, en espagnol, en russe, en danois, en latin, en idiome gallois, en langue Sindhi, en caractères Braille, etc. », — par des auteurs de diverses nationalités, prêtres et laïcs, hommes et femmes, catholiques et protestants, y compris un pasteur méthodiste japonais. Cette popularité n'a fait qu'augmenter ces dernières années, dans des milieux plus larges encore et plus internationaux, par le film *Pèlerin de l'Enfer* qui remporta un vif succès dans de nombreux pays, malgré une certaine absence de flamme intérieure chez l'acteur principal et de couleur locale chez les Hawaïens — pour la plupart d'authentiques Bruxellois ! — et malgré les faiblesses compréhensibles de la technique cinématographique belge au sortir de la guerre. Et ces deux volumes récents montrent que l'intérêt pour le P. Damien ne fait que croître. Le premier constitue une réédition canadienne de l'ouvrage d'Omer Englebert, paru en 1940 chez Plon; et le second est une traduction française d'un travail publié en Autriche. Ce dernier est fortement romancé et ne manque ni de coloris ni d'enthousiasme; les jeunes surtout y trouveront leurs délices. Et ceux qui aiment plus d'exactitude historique dans une lecture coulante et agréable, liront avec intérêt l'ouvrage de l'abbé Englebert.

André. V. SEUMOIS, o.m.i.

\* \* \*

PIERRE MESNARD. — *Le Vrai Visage de Kierkegaard*. Paris, Beauchesne, 1948. 22 cm., 496 p.

C'est un esprit sérieux que M. Mesnard. Rien d'un dilettante chez lui. Il professe le culte le plus noble pour la vérité. D'où cette mesure dans l'appréciation, et la vigilance à considérer tous les aspects. Il pourrait être brillant, mais il préfère la sobriété dans l'élégance, et s'interdit le mot à effet qui dépare tant d'écrits de nos jours.

Il connaît Kierkegaard: voyez plutôt ses dix pages de bibliographie critique où, après avoir indiqué les « Éditions de base danoises et allemandes », les « Traductions françaises » et les « Principales Études sur Kierkegaard », il dit « Comment entreprendre l'étude » de cet auteur, soit qu'on veuille faire un « approfondissement psychologique », ou une « Interprétation à partir de l'Éthique », ou une « Pénétration directe par le plan religieux », ou une « Pénétration par l'Histoire de la Philosophie » ou enfin, une étude du point de vue de la « Littérature comparée », car « Kierkegaard fut essentiellement un écrivain, que l'histoire littéraire peut revendiquer ».

Quelle est donc la méthode de M. Mesnard ? « Celle qui consiste, après avoir pris une première mesure de l'homme, à suivre dans ses ouvrages l'apparition, puis le développement de ses tendances essentielles, et enfin, l'effort manifeste pour ramener à l'unité non seulement la production d'un auteur, mais l'expérience d'une vie » (p. 477).

C'est que — une « Introduction » de trente-deux pages, riche de psychologie, nous en prévient, — il s'agit non d'un philosophe de type classique partisan d'un

système bien défini, mais d'un penseur religieux « existentiel », dont les œuvres, éminemment subjectives, sont toutes frémissantes de ce passionné qu'une philosophie purement rationnelle éliminait par principe. Dans ces conditions, la pensée de Kierkegaard ne saurait être exactement saisie que dans la vie même d'où elle a surgi.

Précisément, on peut trouver regrettable que l'analyse des œuvres soit séparée de l'exposé biographique dans ce volume: tout le livre y perd en clarté, sans parler de l'effort qu'a dû requérir le souci d'éviter les redites au cours des trois parties.

D'autre part, Kierkegaard est un écrivain religieux — les soixante dernières pages disent avec quelles nuances le comprendre, — un écrivain à mentalité protestante, encore qu'il ait rompu avec son Église (p. 366-407). Dès lors, pour le saisir tel qu'il est, semble-t-il indispensable de caractériser l'ambiance luthérienne — avec son nominalisme anti-intellectuel (voir MARITAIN, *Trois Réformateurs*, p. 39 et sv.) — dans laquelle il a grandi. Jointe au romantisme allemand, elle dispose à rejeter toute démonstration objective du christianisme, bien plus, à faire table rase de l'objectivité, pour ne plus voir que la « subjectivité » et s'y complaire jusqu'au pathétique de la souffrance et de la faute, jusqu'au désespoir (p. 286-365).

M. Mesnard le montre, mais seulement aux pages 366 et suivantes, de sorte qu'on se demandait auparavant s'il approuvait les erreurs protestantes de Kierkegaard.

La déformation luthérienne, sans expliquer tout, a préparé le jeune homme à perdre l'équilibre devant la révélation de son origine illégitime (le *Tremblement de terre*, p. 62-69), et devant son impuissance à contracter mariage, (p. 269-279). Elle trouvera là matière à développer la « subjectivité » jusqu'à des états extrêmes. Par la suite, l'écrivain, en bon romantique, ne fera qu'universaliser son cas (voir p. 447).

Quant au jugement d'ensemble sur Kierkegaard, il est trop nuancé pour que l'avenir le modifie beaucoup (p. 443 et suiv.). On découvrira dans le bel ouvrage de M. Mesnard cela même qu'il a voulu y mettre, « le vrai visage de Kierkegaard », et la bibliographie critique, l'*Index Perum* et la table détaillée des matières, aideront à en reconstituer les traits. Nous croyons seulement que les remarques ci-dessus formulées pourraient le faire apparaître en plus vive lumière.

L.-M. SIMON, o.m.i.

\* \* \*

SYLVAIN. — *Le long de la route*. [Montréal], Fides, 1946. 22 cm., 150 p.

Ce n'est pas un roman, mais un ensemble de croquis que la plume de Sylvain nous livre ici. Vous irez le long de la route d'autrefois et vous l'aimerez. Vous passerez où la vie est simple, vous passerez sous l'orme, devant les maisons de pierres où demeurent les grands-pères. Les « quêteux » ont passé eux aussi; on en a même trouvé un qui s'était pendu à un arbre . . .

Sylvain sait voir le beau côté, le côté pittoresque. Il sait raconter aussi, témoins les quelques récits — par exemple « le vieux » — que l'on rencontre dans l'ouvrage. Il a un grand amour de la campagne et des choses d'antan, mais on sent qu'il ne l'a pas dit d'une manière aussi belle que c'est en lui. On voudrait trouver

un ton poétique plus original, une phrase plus élégante et des images plus nouvelles.

Les illustrations de Rodolphe Duguay font bien dans l'ouvrage; elles en sont comme un résumé.

M. D.

### *Ouvrages parvenus à la rédaction.*

SWAMI AKHILANANDA. — *Hindu View of Christ*. New York, Philosophical Library, [ c 1949 ]. 22 cm., 4 f. p., 291 p.

FRANÇOIS-ALBERT ANGERS. — *Initiation à l'Économie politique (avec applications au Canada)*. Montréal, Fides, 1948. 20,5 cm., 308 p. (Bibliothèque économique et sociale.)

S. Antonio di Padova Dottore Evangelico. *Volume commemorative della proclamazione di S. Antonio a Dottore della Chiesa universale a cura della provincia patavina di S. Antonio dei FF. Min. Conventuali*. Padova, *Il Messaggero di S. Antonio*, 1946. 25 cm., 214 p.

HERMAS BASTIEN. — *L'Ordre hospitalier de Saint-Jean-de-Dieu au Canada*. Montréal, Les Éditions Lumen, 1948. 20 cm., 210 p.

RICHARD N. BENDER. — *A Philosophy of Life*. New York, Philosophical Library, [ c 1949 ]. 22,5 cm., xi-249 p.

JEAN BOUSQUET, o.p. — *Saint Vincent Ferrier, le grand thaumaturge dominicain*. Ottawa-Montréal, Les Éditions du Lévrier, 1949. 19,5 cm., 133 p.

ALBERT CARACO. — *Le Livre des Combats de l'Âme*. Paris, E. de Boccard, 1949. 20 cm., 3 f. p., 235 p.

CH. CORDONNIER. — *Les Grandes Heures du Foyer*. Montréal, Fides, 1948. 19,5 cm., 176 p.

TOM PEETE CROSS. — *Bibliographical Guide to English Studies . . .* 9th ed., with an index. Chicago, The University of Chicago Press, 1947. 20 cm., x-73 p. Price \$1.50.

JEAN DELORME. — *Carrières industrielles . . .* Montréal, Fides, 1947. 24 cm., 175 p.

*L'heure dominicale . . .* 3<sup>e</sup> série. Montréal, Les Éditions Chantecler Ltée, [ c 1949 ]. 19,5 cm., 206 p.

LÉON GÉRIN. — *Le Type économique et social des Canadiens. Milieux agricoles et Traditions françaises*. 2<sup>e</sup> éd., Montréal, Fides, 1948. 20,5 cm., 223 p. (Bibliothèque économique et sociale.)

PIERRE DE GRANDPRÉ. — *Marie-Louise des Champs. Roman*. Montréal, Fides, 1948. 19,5 cm., 173 p.

JACQUES DE MARQUETTE. — *Introduction to Comparative Mysticism*. New York, Philosophical Library, [ c 1949 ]. 21,5 cm., 229 p.

. . . *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer . . . à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Louvain, Bibliothèque de l'Uni-

versité; Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1947. 25,5 cm., xix, 662 p.

WALTER MCINTOSH MERRILL. — *From Statesman to Philosopher. A Study in Bolingbroke's Deism.* New York, Philosophical Library, [c 1949]. 22 cm., 8 f. p., 284 p.

LUIGI MENGONI. — *L'acquisto «a non domino».* Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», 1949. 25 cm., xiv, 290 p. (Edizione dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Serie «Pubblicazioni», vol. xxvi.)

HUMBERTO MESA GONSALEZ. — *Banco, Emisor, Fisco y Proteccionismo aduanero.* . . . Tunja, Imprenta oficial, 1948. 23,5 cm., 157 p. (Tesis para optar el titulo de Doctor en Ciencias Jurídicas Económicas. Pontificia Catolica Universidad Javeriana.)

LUCIO PABÓN NÚÑEZ. — *Quevedo político de la oposición.* Bogota, Editorial Agra, 1949. 22,5 cm., 266 p. 1 f.

MARIO ROMANI. — *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII secolo.* Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», 1948. 25,5 cm., xv 351 p. (Edizioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.)

DAGOBERT D. RUNES. — *Letters to my Son.* New York, Philosophical Library, [c 1949]. 22,5 cm., 92 p.

JOSEPH T. SHIPLEY. — *Trends in Literature.* New York, Philosophical Library, [c 1949]. 22 cm., 8 f. p. 457 p.

RAYMOND TANCHE. — *Géographie économique du Canada.* 2<sup>e</sup> éd. mise à jour. Montréal, Fides, [1947]. 20,5 cm., 271 p. (Bibliothèque économique et sociale, 6.)

JOAQUIN PEREZ VILLA. — *Elementos para una estilística de Virgilio.* Bogota [Pontificia Universidad catolica Javeriana], 1948. 25 cm., 56 p. (Tesis de Grado.)

# *Address*

*given by*

*The Honourable Ray Lawson, O.B.E., LL.D., D.Cn.L.  
on his Receiving an Honorary Degree  
at the University of Ottawa  
on Wednesday, December 7th, 1949*

---

Father Rector, — Your Grace, — Ladies and Gentlemen:

May I first thank the Senate of the University of Ottawa most sincerely for conferring upon me this Honorary Degree and I trust that I will ever prove worthy of its confidence.

It is, indeed, an impressive experience, and a high privilege, to participate in today's ceremonies, and to witness such evidences of the spirituality, of the scholarship and of the patriotism that have given the University of Ottawa its distinguished place among Canada's great sources of higher learning.

Your first centenary, so happily celebrated one year ago, was properly an occasion for great rejoicing, and for congratulations to your founding Order, to your illustrious staff, to your student body and to your alumni.

Proud also are the people of Canada that the educational system of this great country is strengthened by such a creditable institution, and the fact that this University of Ottawa graces the nation's capital.

May I add my own congratulations, and best wishes for all success in implementing the plans of this great University for further development in so many important fields.

The University of Ottawa has earned the admiration and respect of all who have at heart the advancement of our people, the enlightenment of mankind and the extension of opportunities for higher learning.

Very special praise is due to the Oblate Fathers, whose labour, whose zeal and whose extraordinary sacrifice have made possible this notable contribution to the cultural advancement of our country.

The success of your University has been richly deserved, for no selfish motive underlies the great work that is being done.

The real beneficiaries of this vast effort are the students who come to this seat of higher learning, not merely to be schooled, but to be given direction in which each may best serve his day and generation.

Today, with your permission, Father Rector, and as one who has had some experience in the commercial life of our country, I would like to discuss with your students some aspects of life in the business world and the opportunities for above average success for each one of your students.

Most of you may have become accustomed to hearing speeches and reading articles extolling richness of our natural resources.

Perhaps you have found it difficult at times to reconcile this with the drift of a part of the talent and the skill we produce going across the border in quest of supposedly greater opportunities.

Today, in my opinion, we have seen the end of that era.

The trend is reversing and not a little of the talent developed by our neighbours to the south is now turning to Canada, to develop our Canadian resources, to exploit our Canadian prosperity and to direct the vast new units of our industrial production.

The proofs that Providence has singularly blessed our land are in evidence on every hand. The rewards are here for the enterprising. Opportunities are as great right here in our Canada as they are in any part of the world and far greater than in most.

Fabulous wealth is pouring into the life stream of our country.

News of the day teems with fresh surprises affecting the fortunes of every one of us.

Iron in prodigious deposits in North Western Ontario and in Labrador; — Oil and Gas are reshaping the whole economy of the West. The world's greatest supply of uranium for peaceful use or for national security is within our borders.

Peace and plenty are on every hand.

Was there ever in the history of the world such a favourable time in which to graduate from this great University and to launch a career ?

Certainly there has never in the past been such a feast of opportunity and yet in the past with the far lesser chances many of our people have done very well.

Our inheritance from the past has given us in this free Western world a standard of living no others can match as well as rich treasures in self government and in religious freedom.

In this beneficent atmosphere Canada needs and will pay handsomely for whatever contribution you decide to make to the welfare and to the advancement of our country.

I am aware that I speak much of things on the worldly level, though some of you are destined for the church. I know, too, that the traditional objective of Catholic education is to make saints of your scholars.

But as one who has had some experience in business, I can vouch for the fact that business has its opening for saints, and values saintliness a great deal more than some may suspect.

It is an axiom of business that "You cannot do business with one who does not inspire confidence" which is just another way to the same destination.

The dishonest operator becomes a business outcast, repudiated by his bank and abandoned by those who could and would have been his friends.

But to the man of honor, of sincerity and of decency goes the position of trust in every field.

We live in threatening times — the way of life pioneered — struggled and fought for by our ancestors is being seriously challenged.

I am certain that we have the moral fibre to meet that challenge and we will not stand weakly aside. We are not a decadent

race — spoiled by easy living and we will not give up our hard earned heritage for an entirely different way of life.

We read much these days of other ways of life. We read of the cruelty, the slavery, the poverty, and even atheism. Yet in the face of all of these negative characteristics, we still read of the appalling strides made by this other way of life encompassing large areas in China and in Europe.

These followers of other ways of life are fanatically impregnated with their beliefs. The drive and the energy of these attackers on our free way of life will not be stopped by diffident apathy and some people in Canada are apt to unthinkingly criticize our form of Government and will not inconvenience themselves in tackling the doubters in our midst.

In order to become enthusiastic and energetic in upholding our system and our appreciation of all of its great advantages, it is most necessary that we all understand it more clearly.

Our democratic way of life has given us material things to stagger the imagination of our Grandparents.

It has given us spiritual things and culture in abundance — it has given us freedom — leisure and religious encouragement.

In the affairs of men in Canada, each man writes his own ticket to his ultimate destination, and a good part of it is determined in "*The Other Eight Hours*". Eight hours for sleep . . . Eight hours for work . . . and "*The Other Eight Hours*".

Properly spent "*The Other Eight Hours*" can be a virtual insurance against avoidable sickness, and a great stimulant toward business success. If properly directed for moral, mental and physical development, they can bring you amazing improvements. They can lessen crime, spare police and spare clergy and social organization a large part of their troubles.

Play, amusement, exercise, reading and study are all necessary to fit us for eight hours sleep and for eight hours work, but the way in which we spend "*The Other Eight Hours*" is that which really counts.

What do you suppose would have happened to the achievements of Thomas Edison, of Alexander Graham Bell, of Henry Ford, of Sir Charles Saunders, or of Sir Frederick Banting, if they had followed useless pleasures till after midnight ?

We owe to the gentlemen of the Press a number of descriptive titles that have become more or less standardized in the biographies of the great: a distinguished churchman . . . an eminent scholar . . . a brilliant scientist . . . a top-flight diplomat . . . a business tycoon . . . a captain of industry . . . a wizard of finance or a merchant prince.

But there are words of a totally different kind for the sluggards among our people.

If you covet honours, position or prosperity in any line, it might be worthwhile to give a little thought to the extent to which you really and honestly are prepared to labour to obtain your ambition.

If you do nothing more than is actually required of you in your work, if you put no extras into your work; then, when men are being picked for executive advancement, you will attract no attention.

Men who follow that course will be found ten or twenty years from now quoting the old absurdity about *what* you know counting for so much less than for *whom* you know.

Within your own life time the leaders of today will be handing over their responsibilities to their successors.

Those who now bear great responsibilities will be searching about for outstanding men.

Go over to the library and take a look at the biographies of the men whose positions you would like to occupy. You will find that most of them came up through the ranks, and a great majority of them with far less equipment and apparently with far less opportunity than any of you now have.

Some people talk a great deal as if it were a new and a strange and an unfair thing to cut across all lines of race and creed to let the best man win.

The great institutions of modern times have grown great and prosperous by just such means and there is an unceasing quest for men who will work hard, men who are honourable and men who are resourceful.

That is the reason big business spends millions on scholarships and on rich rewards in every field you can name.

Your antecedents matter little if you have the character and equipment to strengthen an organization in this highly competitive world.

Whether you are rich or poor is not the governing factor in your chances for success. Every one of you shares in the richest inheritance in the world today. That is the living legacy that our civilization has brought in equal measure to every one of you.

The sum total of all the knowledge, all the discoveries of the centuries is yours. No man can take that from you but yourself. It cannot be willed to others, — You cannot take it with you.

At this stage in history, yours is the richest inheritance since the foundation of the world.

This great University has shown you where it is, the way in which you can find it and the best way in which you can use it.

As Dr. Samuel Johnson said — “You have the recesses of learning to enter and to ransack.”

During your course you have had the time and the opportunity to bring yourselves into touch with great minds, — both with the living as exemplified by your instructors and also in the records of thought and deed which those now dead have left behind them as an imperishable legacy to all mankind.

I am sure that most of you are fully conscious of that great privilege which has been yours.

I envy you your youth, and the confidence and the faith that go with it — and I hope that you will always remember that no person derives anything out of this life that he does not put into it.

The old idea of getting something for nothing was discounted many years ago.

Fifteen or twenty years from now, some of you will be the captains, the tycoons, the giants of your day.

Unfortunately perhaps some of you will not. But remember this.

Never under-rate your own abilities and do not discount the sufficiency of your equipment. Remember "*The Other Eight Hours*" and never take your eyes off the only man who can make or break your own career. That man is YOU.

Lieut.-Colonel the Honourable  
Ray LAWSON, O.B.E., LL.D., D.CN.L.,  
Lieutenant-Governor of the Province of Ontario  
Chancellor of the University of King's College  
and  
Knight of Grace of the Order of St. John of Jerusalem

# *La signification théologique du pontificat de Grégoire VII*

---

Peu de pontificats, dans l'histoire de l'Église, ont suscité autant de controverses que celui de Grégoire VII. Tour à tour protestants, gallicans et libéraux de toute nuance l'ont accusé d'avoir introduit dans l'Église un système de gouvernement pontifical nouveau, absolu, théocratique, en opposition avec la tradition antérieure. Bref, son action énergique et tenace marquerait une secousse révolutionnaire, incompatible avec l'ancienne constitution de l'Église. On connaît le mot de Napoléon: « Je suis de la religion de Bossuet, mais non de celle de Grégoire VII. »

Bossuet, en effet, a écrit: « En retournant ces choses dans mon esprit, cette seule idée me parut juste: comme Grégoire VII, animé d'un esprit bouillant, supportait avec aigreur tant de mauvais princes qui vivaient à son époque, et comme il les voyait insensibles aux censures ecclésiastiques, il songea à les terrifier par d'autres sanctions et à leur ôter leur pouvoir, revendiquant ainsi sans aucune crainte des choses entièrement nouvelles et insolites pour le Siège apostolique<sup>1</sup>. »

Edgar Quinet écrivait, au siècle dernier, en mêlant beaucoup de romantisme à certaines vues pénétrantes: « À quelques égards, Grégoire VII est le Napoléon de l'Église: il a fait le 18 brunaire du catholicisme, nouvelle révolution dans le gouvernement spirituel de l'Église qui prétend n'en subir aucune. La démocratie de l'Église primitive avait été remplacée par la féodalité des évêques; ces barons de l'Église se brisent entre les mains du moine Hildebrand . . . Ce

<sup>1</sup> « *Mihi vero hæc omnia animo revolvento, id unum occurrit, nempe Gregorium VII fervido ingenio præditum, cum tam malos principes, quos ea ætes tulerat, ægre pateretur; neque ecclesiasticis pænis jam satis commoveri cerneret . . . eo devinisse, ut aliis pænis exterrefaceret, atque adeo de imperio ipsis adimendo cogitasse, omnia nova et insolita Sedi apostolicæ vindicare, nil quidquam metuentem* » (BOSSUET, *Defensio Declarationis cleri gallicani*, Liège 1768, Pars I<sup>a</sup>, lib. I, sect. 1, p. 143).

qui marque ce génie tout nouveau dans le monde, c'est qu'en ôtant aux rois leurs royaumes, il ne doute pas un moment du droit qu'il a de les dépouiller . . . Or ce droit il l'avait par la sainteté du cœur et l'héroïsme de l'esprit. Il savait, il sentait qu'il habitait réellement un monde meilleur que n'était la société de son temps; sans hésiter il puisait dans sa conscience une de ces colères de Dieu, *iram Dei*, un de ces rayons de flamme que tout le monde reconnaissait, il jetait cette flamme vivante au front des rois . . . Il a posé le droit chrétien pour fondement du droit politique<sup>2</sup>. »

À la même époque, Michelet, après avoir fait un tableau de la décadence de l'Église, asservie aux pouvoirs séculiers aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, écrit dans le même sens: « C'était fait du christianisme, si l'Église se matérialisait dans l'hérédité féodale<sup>3</sup>. » Le sel de la terre s'évanouissait, et tout était dit. Dès lors, plus de force intérieure ni d'élan au ciel. Jamais une telle Église n'aurait soulevé la voûte du chœur de la cathédrale de Cologne, ni la flèche de Strasbourg; elle n'aurait enfanté ni l'âme de saint Bernard, ni le pénétrant génie de saint Thomas: à de tels hommes il faut le recueillement solitaire. Dès lors, point de croisade. Pour avoir droit d'attaquer l'Asie, il faut que l'Europe dompte la sensualité asiatique, qu'elle devienne plus Europe, plus pure, plus chrétienne . . . L'Église en péril se contracta pour vivre encore. La vie se concentra au cœur . . .

« Pour que l'Église échappât à la domination des laïques, il fallait qu'elle cessât d'être laïque elle-même, qu'elle recouvrât sa

<sup>2</sup> Edgar QUINET, *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, éd. Hachette, dans *Œuvres complètes*, 28 vol. [sans date], t. III, p. 127-134. Ed. Quinet (1803-1875) a été un des grands initiateurs du laïcisme en France. Nommé, en 1842, professeur au Collège de France (chaire de langue et de littérature de l'Europe méridionale), il fut révoqué au coup d'État de 1851, comme son ami Michelet. Il a écrit, au sujet de leurs relations, un fascicule plein d'intérêt: *Cinquante Ans d'Amitié*, où l'on voit que leur anticléricalisme a été renforcé par leur disgrâce. Les pages qu'il consacre à Grégoire VII manifestent autant d'éloquence que d'ignorance sur la façon dont la question se pose réellement en face de l'historien. Elles eurent beaucoup de succès à leur époque; aujourd'hui aucun historien de Grégoire VII n'y fait allusion. Elles n'en sont pas moins significatives de l'idée qu'on s'est fait de Grégoire VII.

<sup>3</sup> Le mariage des clercs tendait, en effet, à devenir une institution: voir les détails dans notre ouvrage: H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII, Essai sur sa Conception du Pouvoir pontifical*, Paris, Vrin, 1934, chap. I<sup>er</sup>, *Hildebrand, Dans la crise*, p. 7-67.

force par la vertu de l'abstinence et des sacrifices, qu'elle se plongeât dans les froides eaux du Styx, qu'elle se trempât dans la chasteté. C'est par là que commença le moine [Hildebrand]. Déjà sous les deux papes qui le précédèrent au pontificat, il fit déclarer qu'un prêtre marié n'était plus prêtre<sup>4</sup>. Là-dessus grande rumeur... Le réformateur ne recula pas. Cette épuration *révolutionnaire* de l'Église lui communiqua un immense ébranlement. Alors dans la fierté sauvage de sa virginité, ayant repris sa vertu et sa force, elle interrogea le siècle et le somma de lui rendre la primatie qui lui était due<sup>5</sup>. »

Un peu plus tard, à la veille du concile du Vatican, un savant remarquable, l'abbé Doellinger, professeur à l'Université de Munich, écrivait en 1869: « On n'a peut-être pas fait ressortir avec assez de force, qu'en réalité, dans toute la longue série des papes, Grégoire VII est le seul qui ait eu la pleine et claire conscience de son œuvre, et qu'il ait été décidé à introduire dans l'Église un nouvel ordre de choses, par l'emploi de moyens nouveaux. Bien qu'il invoquât souvent l'exemple de ses prédécesseurs, il ne s'est point seulement considéré comme le réformateur de l'Église, mais comme le fondateur, désigné par Dieu, d'une institution jusqu'alors inconnue<sup>6</sup>. » On voit clairement où Doellinger devait aboutir, surtout après la définition de l'infaillibilité pontificale: si le système ecclésiastique qui est en vigueur a pour origine la pensée et l'action de Grégoire VII, il n'est plus marqué du sceau divin.

<sup>4</sup> Il est évident que si Grégoire VII condamna sévèrement le mariage et l'incontinence des clercs, s'il les déclara « suspens a divinis », comme les simoniaques, il les considérait toujours comme prêtres et se montrait prêt à les recevoir dans « la grâce de l'Église » après amendement.

<sup>5</sup> MICHELET, *Histoire de France*, édit. définitive, Paris (sans date), t. II, p. 135-137. Michelet (1798-1874) reste un grand historien, surtout pour son sens divinatoire et sa valeur littéraire. Professeur au Collège de France en 1838 (chaire de morale et d'histoire), il en fut expulsé par le Second Empire, comme Edgar Quinet. Son aversion pour le catholicisme s'en accrut, et elle le porta à réviser dans un sens hostile ses ouvrages antérieurs, notamment son *Histoire du Moyen Âge*, qui était son chef d'œuvre. Un critique pénétrant, pourtant peu sympathique à l'Église, a écrit justement: « Michelet eut la faiblesse de se repentir d'avoir rendu justice au catholicisme. Il a traité de *mirage*, d'*illusion poétique* son tableau du Moyen Âge. Il a essayé d'y mettre après coup le contraire de ce qu'il y avait mis d'abord. Son livre se défend contre lui et ne se laisse ni diffamer ni travestir » (G. LANSON, *Littérature française*, Paris 1916, p. 1024).

<sup>6</sup> DÖELLINGER, *La Papauté*, trad. Giraud-Teulon, Paris 1904, p. 36.

Martens, historien protestant, déclarait, en 1894, que les deux lettres de Grégoire VII à Hermann de Metz (qui contiennent en effet toute sa doctrine politico-religieuse) manifestaient un nouvel enseignement « hiéocratique <sup>7</sup> ».

Les travaux de M. Fliche marquent un réel progrès dans la compréhension de la personne de Grégoire VII et de son œuvre. Mais il n'a pas traité le problème théologique que pose son pontificat.

\* \* \*

Il ne saurait être question, dans ce bref exposé, de présenter autre chose qu'une rapide esquisse des principaux éléments qui composent le problème posé par la pensée et par l'action grégoriennes.

Grégoire VII avait-il, au moment où il accède au trône de saint Pierre, une doctrine toute faite, opposée à la Tradition, appuyée sur des faux notaires, comme les *Faussees décrétales* — sur des interprétations mensongères de documents traditionnels, — ou sur des faits historiques inexacts: tout cela destiné à soutenir une ambition désordonnée et un appétit de domination incoercible? C'est l'histoire qu'il faut interroger et particulièrement le document qui nous donne le reflet le plus pur de la pensée du pape: le *Régistre* de ses lettres <sup>8</sup>.

Il faut donc rechercher quelle a été l'inspiration foncière de son pontificat, — ensuite voir très succinctement comment il a été

<sup>7</sup> MARTENS, *Gregor VII, sein Leben und Wirken*, Leipzig 1894, 2 vol., t. II, p. 49.

<sup>8</sup> A. FLICHE, *Saint Grégoire VII* (Collection *Les Saints*), Paris 1921; *La Réforme grégorienne*, 3 vol., Paris 1924-1937; *La Réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne*, Paris 1940; *Grégoire VII, à Canossa, a-t-il réintégré Henri IV dans sa fonction royale?* dans les *Studi gregoriani*, Rome 1947, t. I, p. 373. Nous sommes en complet désaccord avec lui, sur cette question ainsi qu'on le verra dans le Tome IV des *Studi gregoriani* (à paraître prochainement). On doit signaler aussi, malgré ses tendances hagiographiques, l'œuvre de l'abbé DELARC, *Grégoire VII et la Réforme de l'Eglise au XI<sup>e</sup> siècle*, 3 vol., Paris 1889.

Les *Studi gregoriani*, dont la publication se poursuit à Rome en ce moment, sous la direction de G. BORINO, contiennent une véritable somme de travaux importants sur le pontificat de Grégoire VII.

La dernière critique est celle de CASPAR (Erich), *Das Register Gregors VII*, parue dans les *Monumenta Germaniæ historica*, série in-8°, *Epistolæ Selectæ*, Berlin 1920. L'auteur a édité le *Régistre* officiel du Vatican. Quelques lettres de Grégoire VII n'y sont pas contenues. On les trouvera dans JAFFÉ, *Monumenta Gregoriana*, Berlin 1865. Les historiens sont d'accord pour reconnaître aux *Lettres* de Grégoire VII une valeur exceptionnelle (voir FLICHE, *La Réforme grégorienne*, Paris 1926, t. II, p. 4 et 31; et surtout W. M. PIETZ, *Das original Register Gregors VII* . . . dans les *Sitzungsberichte der Kais. Academie zu Wien*, Vienne 1911, t. cxlv, fasc. 5).

amené à prendre ses décisions capitales: décrets contre l'investiture laïque, excommunication et déposition du roi de Germanie Henri IV (le futur empereur), et enfin comment se justifie doctrinalement son attitude.

\* \* \*

Il ne faut jamais perdre de vue le fait qui est à la base de l'œuvre grégorienne: la profonde décadence de l'Église. Abaissement des mœurs de la papauté elle-même sous les pontificats issus de la maison de Tusculum: surtout de Sergius III, de Jean XII, de Benoît IX; avilissement de l'épiscopat placé sous l'influence des puissances féodales par l'investiture laïque; démoralisation du clergé: tel était le spectacle qui s'offrait aux yeux du jeune Hildebrand, à l'âge où se forme dans l'esprit d'un futur homme d'action le sentiment des maux à combattre, des abus à corriger, des besoins spirituels à satisfaire, de l'idéal à faire prévaloir<sup>9</sup>. Pour un être exceptionnellement doué, on conçoit quelles irritations, quelles virtualités, quelles énergies ce spectacle répété a pu accumuler dans l'âme du futur réformateur.

Second danger à éviter dans cette étude, il faut se garder d'isoler la personne du souverain pontife. Il faut, au contraire, le placer dans le courant de la vie pontificale traditionnelle. Il était plein, lui-même, de cette vie ecclésiastique du passé. À cette époque, d'ailleurs, on ne songeait guère à innover, lui moins que tout autre, puisque sans cesse il se réclame de la tradition des « Saints Pères<sup>10</sup> », et qu'il déclare comme sa suprême sauvegarde: *nil novi facientes, nil adinventionem nostra statuantes*<sup>11</sup>. Il avait pu se pénétrer de cette vie tradition-

<sup>9</sup> M<sup>sr</sup> L. DUCHESNE, *Les Premiers Temps de l'Etat pontifical*, Paris 1911, passim, surtout p. 338-339. Voir LIUTPRAND, *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris*, dans M. G. Script., t. III, p. 340-346; Benoît de SAINT-ANDRÉ DU MONT-SOCRATE, *Chronica*, dans M. G., *Scriptores*, t. III, p. 714-719. Voir aussi les textes que nous avons rassemblés dans notre *Saint Grégoire VII*, ch. I, *Hildebrand, Dans la crise*, p. 7-17.

<sup>10</sup> Sous cette expression qui revient constamment sous sa plume: *Sanctorum patrum decreta, regula, doctrina, sanctiones, dicta, statuta*, il serait tout à fait inexact de n'apercevoir que des allusions aux Pères de l'Eglise proprement dits (saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, etc.) Cette locution a une étendue beaucoup plus vaste. Elle comprend, en outre, les décrets des conciles, les décisions pontificales, les doctrines approuvées et en général tout ce qui constitue la Tradition de l'Eglise (voir notre *Saint Grégoire VII*, ch. IV, *Les sources de la pensée grégorienne*, p. 201-288, surtout p. 279).

<sup>11</sup> *Registrum*, III, 10: éd. CASPAR, p. 263.

nelle, au temps de sa formation au monastère de Sainte-Marie-Aventine — fondé à Rome par saint Odon de Cluny, — où l'Office divin et la *Lectio divina* remplissaient la plus grande partie de ses journées. C'est là que, sans cesse, il pouvait méditer sur les Psaumes, sur l'Ancien et le Nouveau Testament, sur saint Paul en particulier, sur les Pères de l'Église<sup>12</sup>. Il avait eu, enfin, une autre occasion de s'imprégner de la vie traditionnelle de l'Église: ce sont les hautes missions qu'il eut à remplir sous ses prédécesseurs immédiats, les premiers papes réformateurs, particulièrement sous Étienne IX (1057-1058), sous Nicolas II (1059-1061), sous Alexandre II (1061-1073).

Lorsque, malgré sa vive répulsion (comme il l'a maintes fois déclaré), il fut porté par le vœu unanime du clergé et du peuple sur le trône de saint Pierre (avril 1073), il était imbu du programme de réforme inauguré par la papauté antérieure depuis Léon IX (1049-1054) et animé de la seule volonté — mais une volonté de fer — de dépenser tous ses efforts à le faire aboutir.

La décadence de l'Église avait été accélérée par l'emprise néfaste des puissances laïques: son premier acte fut d'affirmer son indépendance à l'égard du pouvoir séculier. Il applique, au moment même de son accession au trône pontifical, le décret libérateur de 1059, qui soustrayait l'élection du souverain pontife à l'intervention de l'empereur<sup>13</sup>. Il fait une simple notification de son élection au roi Henri IV<sup>14</sup>. Il avait une autre raison d'agir ainsi. En 1073, le jeune roi de Germanie avait encouru l'excommunication pour n'avoir pas cessé d'entretenir des rapports constants avec ses conseillers, déjà excommuniés au temps d'Alexandre II. Ce n'est qu'en 1074 que Grégoire VII le reconcilia avec l'Église<sup>15</sup>. On n'aperçoit pas qu'au

<sup>12</sup> Nous avons fait l'étude détaillée des citations de Grégoire VII. Voir le chapitre IV cité plus haut (note 10). On s'apercevra que le nombre des citations scripturaires est de beaucoup plus élevé dans son *Régistre*. Nous en avons relevé 166 pour l'Ancien Testament et 335 pour le Nouveau Testament.

<sup>13</sup> Il avait, du reste, participé activement à l'élaboration de ce décret, au concile du Latran (1059), puisque son nom figure parmi les signataires du décret (voir MANSI, *Concilia*, t. XIX, p. 909; H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, p. 46-54.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 74-79.

<sup>15</sup> « *Filium vestrum, Heinricum regem, communioni Ecclesiae restitui* », écrit-il à l'impératrice Agnès, le 15 juin 1074 (*Registrum*, I, 85: éd. CASPAR, p. 121).

sujet de l'attitude pontificale, il y ait eu alors aucune réclamation du roi.

Si le pape entendait sauvegarder son indépendance, il ne nourrissait pourtant aucune hostilité à l'égard d'Henri IV. Il savait la déplorable éducation qu'il avait reçu, il connaissait ses vices et ses tares, mais il avait de l'indulgence pour sa jeunesse: le roi avait alors 23 ans. Son programme initial impliquait, au contraire, une collaboration affectueuse et confiante avec les princes séculiers pour réformer l'Église, pour travailler de concert au salut des peuples. Il l'affirme nettement, dès le mois de mai 1073, un mois après son élection, lorsqu'il fait connaître au duc Godefroy de Lorraine sa position au sujet du roi:

« Quant au roi, dit-il, vous pouvez connaître pleinement nos pensées et nos désirs. Nous croyons devant Dieu que personne n'est plus soucieux que nous de sa gloire présente et future. C'est notre ferme volonté, à la première occasion, de le faire entretenir par nos légats, en termes affectueux et paternels, de ce qui touche à la prospérité de l'Église et à l'honneur de la dignité royale. S'il nous écoute, nous serons aussi heureux de son salut que du nôtre, et il sera certainement sauvé, si en suivant *la justice*<sup>16</sup>, il se montre

<sup>16</sup> Ce mot, en apparence si vague et si malléable, qui a recouvert des idées si diverses, a un sens solide et plein sous la plume de Grégoire VII. Il a été beaucoup étudié. Il est un de ces mots-miroirs qui reflètent toute une civilisation et changent avec elle. Qu'on étudie sa signification dans le droit romain et qu'on la confronte avec celle qu'il a revêtu au moyen âge et l'on s'apercevra de ses modifications successives: voir BERNHEIM, *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins* dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* [1896], p. 1-22; du même, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihren Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*, Tübingen, 1918. Les idées de Bernheim ont été fidèlement reprises par ses disciples, comme H. KRÜGER, *Was versteht Gregor VII unter «justitia» und wie wendet er diesen Begriff im einzelnen praktisch an*, Diss. Greifswald, 1910; HAMMLER, *Gregors VII. Stellung zu Frieden und Krieg im Rahmen seiner Gesamtschauung*, Diss. Greifswald, 1912. Bernheim, qui a eu le mérite de poser le premier cette question, a cru voir dans l'idée augustinienne de la «paix» la clé de voûte d'une série de concepts qui reviennent constamment dans la littérature politique du moyen âge. Il nous a paru que ce rôle revenait plutôt à l'idée de «justice», condition même de la «paix» selon saint Augustin lui-même. Voir cette discussion dans notre *Augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934, p. 9 et suiv. On y verra aussi le point de départ de nos divergences avec Bernheim. Notre conception a été confirmée et élargie dans une thèse récente, présentée à l'Université de Leyde par E. H. P. BAUDET, *Onderzoeken over het system der middeleeuwsche geschiedbeschrijving*, — *Een studie over Ernst Bernheim's «Mittelalterliche zeitanschauungen»*, Leyde, 1947.

docile à nos avertissements et à nos conseils. Si, au contraire, ce que nous ne souhaitons pas, il nous rend haine pour amour; si, méconnaissant la justice du Dieu tout-puissant, il ne lui rend pas pour un si grand honneur qu'il en a reçu ce que commande l'équité, ce n'est pas sur nous que retombera la sentence: *maledictus qui prohibet gladium suum a sanguine* (Jér. xlviii, 10). Car nous n'avons pas le droit de préférer les grâces de quiconque à la loi de Dieu ou de nous écarter du droit chemin pour une faveur humaine<sup>17</sup>. »

On trouve là l'idée fondamentale que Grégoire VII se faisait du pouvoir pontifical: le service du salut pour tous, souverains et sujets, évêques, prêtres et fidèles. C'est par cette responsabilité du salut du monde qu'il se rattache jusqu'à l'Évangile, à travers la longue lignée de ses prédécesseurs. C'est dans l'idée surnaturelle de la « justice » que le Christ a apportée au monde, dont tous doivent se revêtir pour être sauvés, qu'il faut chercher le lien profond de tous ses actes, même de ceux qui paraissent le plus insolites.

Quelle est donc la signification exacte du mot « justice » qui revient avec tant d'insistance sous la plume de Grégoire VII<sup>18</sup>? Il correspond assurément, dans l'âme du pape, à un sentiment naturel très vif de l'équité, de l'obligation qui incombe à un gouvernant d'être impartial. Et il n'est pas douteux que Grégoire VII ne l'emploie ça et là dans son sens naturel. Mais il faudrait tout ignorer de la pensée du grand pape, pour s'étonner que, même lorsqu'il obéit à une réaction naturelle, celle-ci n'est pas pénétrée et vivifiée par la doctrine qu'il incarne.

En poussant plus avant l'étude de ce mot dans son contexte, on s'aperçoit qu'il est lourd de toute une théologie. La justice, dans la pensée grégorienne, c'est essentiellement Dieu justifiant l'homme, c'est l'insertion du surnaturel dans l'être humain, c'est la grâce agissant en lui pour le rendre juste aux yeux de Dieu. Le sacerdoce n'a d'autre but, pour l'administration des sacrements, que de la donner quand on ne l'a pas, de la restaurer quand on l'a perdue, de l'augmenter quand on la possède. Quoi d'étonnant qu'elle soit la

<sup>17</sup> *Registrum*, I, 9: CASPAR, p. 14-15.

<sup>18</sup> Bernheim a relevé plus de 200 fois cette expression dans son *Régistre*.

suprême préoccupation du souverain pontife, et comme le *leit-motif* qui rythme sa pensée et son action ? Ce mot synthétique, si riche de substance religieuse, convenait à merveille à sa manière concise et nette de penser et d'écrire.

Aussi, rien de plus varié que l'usage qu'il en fait<sup>19</sup>. Quelques traits suffiront à mettre en relief le contenu de ce concept. Après avoir signalé les pratiques simoniaques du moine Robert en Espagne, il invite l'abbé de Cluny à le seconder « pour l'exécution de la justice qui a presque déserté ce monde<sup>20</sup> ». Il explique au patriarche du Grado que l'aversion des évêques allemands à l'égard du Saint-Siège n'est due qu'à ses efforts « pour endiguer leurs perversités selon les préceptes de Dieu et des saints Pontifes et les ramener dans la voie de la justice<sup>21</sup> ». Il félicite Guillaume IV, comte de Poitiers, de s'être séparé d'une épouse qu'un « lien proche de consanguinité rendait inapte à ce mariage, afin de suivre les exigences de la justice<sup>22</sup> ». On pourrait multiplier ces exemples. Ils l'apparentent à saint Augustin. Gilson dit à juste titre que ce dernier « réduit l'histoire du monde à celle du péché et de la grâce parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du drame qui s'est joué dans son âme<sup>23</sup> ». Mais, au fond, le concept de justice qui anime la pensée du grand pontife, remonte plus haut. Il n'est autre que celui du Nouveau Testament et particulièrement de saint Paul<sup>24</sup>. C'est la justice *théologique*, c'est celle qui résulte de l'incorporation au Christ par le baptême et les autres sacrements, par la grâce sanctifiante, par l'observation des préceptes divins et des lois de l'Église, par l'éloignement du péché sous toutes ses formes. Grégoire VII lui donne une ampleur qui ne pouvait guère se rencontrer dans les textes

<sup>19</sup> *Registrum*, I, 10; IV, 15; I, 65; I, 9; I, 11; I, 75; II, 12; III, 15; III, 7; IV, 28; V, 4; I, 1; VI, 20; VIII, 20; V, 14a; VI, 3; VIII, 21; IV, 12; IX, 11; IX, 34; IX, 28; III, 14; V, 13; IX, 5; IX, 8; 25, 33 etc. Voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, p. 260-272.

<sup>20</sup> *Registrum*, VIII, 2: CASPAR, p. 517.

<sup>21</sup> *Registrum*, III, 14: CASPAR, p. 275-276.

<sup>22</sup> *Registrum*, II, 3: CASPAR, p. 127.

<sup>23</sup> E. GILSON, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Paris 1929, p. 299-300; GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1926-1927, p. 5-127.

<sup>24</sup> Voyez-en l'analyse détaillée dans notre *Autustinisme politique*, p. 22 et suiv.

néo-testamentaires, et dont l'aire d'application correspond au développement prodigieux acquis par l'Église, et dans l'Église par la papauté.

Il ressort de ces brèves indications que l'inspiration foncière de Grégoire VII, dans l'exercice des prérogatives pontificales, était fondée sur une doctrine théologique puisée aux meilleures sources. Comment l'a-t-il appliquée dans ses principaux actes ?

\* \* \*

Grégoire VII avait rêvé, on s'en souvient, d'une collaboration pacifique avec les souverains, dans son œuvre de restauration de la discipline et des mœurs. Au lieu de la paix, c'est la guerre qui est venue et qui a pris rapidement des proportions dramatiques. Comment est-elle venue ? Est-ce par son fait ? C'est ce qu'il importe de fixer. Il poursuit d'abord simplement l'application du programme de ses prédécesseurs : lutte contre la simonie et l'incontinence des clercs. Il prend, contre ces abus, des sanctions rigoureuses, soit dans ses lettres, soit au synode romain de 1074<sup>25</sup>. Pendant deux longues années, toutes ces mesures, toute l'énergie qui les appuie s'avèrent, hélas ! inefficaces. Les mauvaises coutumes se défendent, les clercs font la sourde oreille. Le pape se heurte plus d'une fois à des résistances violentes. Les clercs s'écrient en plein concile, comme à Mayence, que « si des hommes ne lui suffisent pas pour gouverner les Églises particulières, qu'il s'arrange pour se procurer des anges<sup>26</sup> ». Ailleurs, comme à Rouen, les clercs chassent à coups de pierre les évêques qui leur parlent de réforme<sup>27</sup>. Le pape en est presque découragé<sup>28</sup>. Que faire devant cet insuccès qui peut se prolonger ? Grégoire VII voit bien la racine commune de ces maux, qui est dans l'investiture laïque par la crosse et l'anneau. Mais attaquer cette coutume déjà séculaire est une périlleuse aventure, d'autant plus que les souverains sont les complices et les bénéficiaires de cet abus.

<sup>25</sup> Voyez dans le *Registrum* les lettres de 1073 à 1075 et le synode romain de 1074 voir HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. V. p. 218.

<sup>26</sup> Lambert DE HERSFELD, *Annales*, ad an. 1074, dans M.G., *Script.* t. V., p. 218.

<sup>27</sup> Orderic VITAL, *Historia ecclesiastica*, IV, 9 (éd. LEPRÉVOST, t. II, p. 237). Voir MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, p. 237.

<sup>28</sup> Voyez la lettre extrêmement suggestive où il fait ses confidences désolées à Hugues de Cluny (*Registrum*, II, 49: CASPAR, p. 188-190).

Ses prédécesseurs ne l'ont pas osé. Le cardinal Humbert lui-même, qui l'a dénoncé avec la plus grande énergie, ne s'en dissimule ni l'étendue ni les difficultés <sup>29</sup>. Cependant elle est contraire à la vraie Tradition de l'Église. Le concile de Chalcédoine (451) <sup>30</sup> et surtout le IV<sup>e</sup> concile de Constance (869) <sup>31</sup> ont condamné l'immixtion séculière dans la collation du pouvoir spirituel. Après des hésitations et des réflexions prolongées, Grégoire VII se décide, au synode romain (1075), à porter résolument la cognée dans la racine des tares qui ravagent la chrétienté.

C'est le commencement de la querelle des investitures. Le décret qui interdit aux pouvoirs séculiers de conférer les bénéfices ecclésiastiques et au clergé de les recevoir, sous peine d'excommunication, ne fut pas promulgué partout. Il est publié en Italie, en France et en Allemagne, mais non en Angleterre. Car Guillaume le Conquérant, qui investissait par la crosse et l'anneau, ne pratiquait pas la simonie. Il faisait de bons choix d'évêques. Cependant, en Allemagne, le coup était rude pour le souverain qui se livrait à un trafic éhonté des évêchés et des abbayes, et qui trouvait dans cette coutume, un accroissement de richesse, d'influence et de prestige. Henri IV feint d'abord d'ignorer le décret et continue ses pratiques lucratives. Puis au début de 1076, quand il a vaincu ses éternels adversaires, les Saxons; quand il se croit maître de la situation, sûr de son clergé, hostile à la réforme, il réunit les évêques en conciliabule à Worms (janvier 1076) et, sous sa pression, ils rédigent et signent un acte de déposition de Grégoire VII <sup>32</sup>.

À ce moment, la querelle des investitures se transforme en lutte du Sacerdoce et de l'Empire. La déposition du pape lui est notifiée le mois suivant (février 1076), pendant qu'il tient à Rome son synode annuel du carême. C'est là que se précise le véritable enjeu du litige:

<sup>29</sup> HUMBERT (cardinal), *Adversus Simoniacos*, libri III, dans M. G., *Libelli de lite*, t. I.

<sup>30</sup> *Conc. Chalcedonense*, c. 2 dans MANSI, t. VII, p. 384. Voir *Canones qui dicuntur apostolici* dans l'édition allemande d'HÉFÉLÉ, *Conciliengeschichte*, t. 1, p. 809.

<sup>31</sup> *Conc. Constantinopolitanum IV*, c. 22, dans MANSI, t. XVI, p. 174.

<sup>32</sup> M. G., *Constitutiones et acta*, t. I, p. 106-108. Lambert DE HERSFELD, *Annales*, ad an. 1076, a résumé très exactement les griefs formulés contre le pape. Voyez aussi le texte de Worms dans le *Codex Udalrici*, n° 48, publié par JAFFÉ, *Monumenta Bambergensia*, p. 105 et suiv.

l'emprise du pouvoir séculier sur la hiérarchie ecclésiastique et l'effort pontifical pour s'en libérer — lutte qui se personnifie alors dans les deux plus hauts représentants de chacune des deux puissances <sup>33</sup>.

En face de l'insolent défi qui était lancé à Grégoire VII par Henri IV, principal complice des abus que le pape combattait, que faire ? Déjà en 1075, dans l'imminence du péril entrevu, le pape avait jeté sur le parchemin ses fameux *Dictatus Papæ* où il avait condensé, sous une forme lapidaire, toutes les prérogatives du souverain pontife <sup>34</sup>. Parmi ces vingt-sept sentences, on lit dans la XII<sup>e</sup> : « Le pape a le droit de déposer l'empereur : *Ei licet deponere imperatorem.* » Cette maxime se présente sous une forme absolue. C'était le moment d'en faire usage. Aussi, dans la sentence synodale qu'il prononce au lendemain de l'injonction brutale qui lui était infligée, il commence par enlever au roi de Germanie le gouvernement de son royaume, puis il délie ses sujets de leur serment de fidélité, enfin, il le frappe d'anathème <sup>35</sup>. Grave mesure, encore inusitée, qui fait peu à peu le vide autour du souverain déchu et finit par l'amener à Canossa. Là, revêtu de la robe de laine des pénitents, les pieds nus, il implore pendant trois jours le pardon du pontife. Enfin Grégoire VII ému de cette humiliation sans précédent, le reçoit dans la communion de l'Église —

<sup>33</sup> La notion de l'Etat, indépendant et autonome dans sa sphère, si fortement forgée par les Romains, s'était obscurcie. Nous verrons plus loin qu'elle s'était peu à peu diluée et comme fondue dans la fonction religieuse exercée par la royauté. Ce ministère apparaissait aux théoriciens du pouvoir séculier — tous ecclésiastiques — comme sa principale raison d'être. Nous avons essayé de marquer les étapes de cette évolution dans notre *Augustinisme politique*. Voir aussi E. H. P. BAUDET, *Onderzoekingen over het systeem der Middeleeuwsche Geschiedbeschonwing*, Leyde 1947, p. 9-12; p. 73 et suiv.; p. 168.

<sup>34</sup> On a souvent contesté l'authenticité des *Dictatus Papæ*. Elle ne fait plus aucun doute depuis les travaux du P. Peitz (que nous avons cités plus haut) sur le Régistre original de Grégoire VII (voir en particulier *Excurs III: Das Dictatus papæ, Geschichte der seiner exegeze*, p. 265, et suiv.; voyez le texte des 27 propositions dans CASPAR, *Registrum*, p. 201-202). Cet historien a pris soin de montrer pour chaque sentence ses antécédents historiques, sauf pour la proposition XII, qui est neuve. On discute encore sur l'occasion qui a donné naissance aux *Dictatus*. Ce qu'on ne conteste pas, c'est leur parfaite correspondance avec la pensée de Grégoire VII.

<sup>35</sup> Dans la deuxième condamnation d'Henri IV en 1080, le pape a suivi l'ordre inverse: il excommunie d'abord Henri IV, puis il délie ses sujets du serment de fidélité, et enfin il le dépose. Mais il a soin de préciser qu'en 1077, il l'a reçu dans la communion de l'Église à Canossa, sans lui restituer la couronne: « *solam ei communionem redidi, non tamen in regno, a quo eum in romana synodo deposueram, ins-tauravi* » (*Registrum*, VII, 14a: CASPAR, p. 484).

mais sans le réintégrer dans la royauté (27 janvier 1077). Au reste, le pape a soin de spécifier aussitôt après, dans une lettre aux Allemands, que toute l'affaire est encore à régler: «*adhuc totius negotii causa suspensa est*<sup>36</sup>.» Cette affaire mi-religieuse mi-politique était remise à l'Assemblée d'Augsbourg qui devait se tenir peu après, le 2 février. Le pape, après avoir entendu Henri IV et ses adversaires, devait y prononcer un verdict définitif. Cette diète ne se réunit jamais, constamment empêchée par les intrigues et la mauvaise volonté du roi déchu.

Cette carence obstinée du « roi », qui avait retrouvé une armée, mettait Grégoire VII dans un dédale de difficultés. Son embarras s'accrut de l'élection inopinée d'un nouveau roi<sup>37</sup>. Pendant trois ans, il reste fidèle à l'attitude qu'il avait prise. Même avant Canossa, il avait soigneusement distingué l'excommunication et la déposition. Il avait même fixé une procédure particulière pour chacune de ces deux sentences. Il s'était réservé une compétence exclusive pour lever l'excommunication. Quant à la déposition (question politique), il ne se reconnaissait pas le droit d'agir seul, sans le consentement des représentants de l'Allemagne<sup>38</sup>.

Jusqu'en 1080, il s'emploiera à dirimer le schisme politique, issu de la rivalité de deux prétendants à la couronne germanique, Henri et Rodolphe. Au milieu des intrigues qui s'entrecroisent, un seul point lumineux le guide, la justice: « Nous désirons, écrit-il à ses légats [31 mai 1011], avec le concours des clercs et des laïques de ce royaume examiner la cause des deux rois et désigner lequel des deux la *justice* recommande pour le gouvernement de l'État<sup>39</sup>. »

<sup>36</sup> *Registrum*, IV, 12: CASPAR, p. 313.

<sup>37</sup> Pendant ce temps, l'assemblée de Forchheim (mars 1077), où Henri IV avait refusé de se rendre et où le pape s'était fait représenter par deux légats, s'était réunie. Malgré leur intervention, après des discussions animées, cette diète élut pour roi de Germanie, Rodolphe de Rheinfelden, duc de Souabe. Il y avait donc désormais deux compétiteurs de la couronne, Henri et Rodolphe. Texte et détails dans notre *Saint Grégoire VII*, p. 176 et suiv.

<sup>38</sup> JAFFÉ, *Monumenta gregoriana, Epistol, collectæ*, n° 14, p. 535 et suiv. Noter les expressions significatives: «*prout caritas vestra nobis consuluerit . . .*» Voir *Registrum*, IV, 3: CASPAR, p. 298 et suiv.). Noter les termes: «*communi consilio*» et les mots encore plus expressifs: «*Ut autem vestram electionem . . . apostolica auctoritate firmemus.*»

<sup>39</sup> *Registrum*, IV, 23: CASPAR, p. 335.

Au synode de Rome (27 février 1078), il déclare: « Comme cette querelle et ces troubles du royaume ont causé et causent encore à la Sainte Église des maux incalculables, nous jugeons à propos d'envoyer dans le pays des légats du Siège apostolique [ . . . ] D'accord avec eux, les clercs et les laïques de Germanie auront à rétablir la paix et la concorde, ou bien, lorsque la vérité sera connue, à favoriser énergiquement celui qui a pour lui la justice <sup>40</sup>. »

Même note au clergé et aux fidèles teutons, le 1<sup>er</sup> avril 1078: « [ . . . ] Nous avons ordonné la réunion d'une diète de tous les évêques et de tous les laïques qui craignent Dieu et veulent la paix, pour qu'il soit décrété devant nos légats lequel, de Henri ou de Rodolphe, favorise la *justice* <sup>41</sup>. »

Qu'entendait-il par là ? Il va le montrer lorsque, édifié sur la perfidie, les pratiques simoniaques et la conduite de Henri IV, il le condamne de nouveau, au synode de 1080, et reconnaît pour unique roi de Germanie: Rodolphe. « Si par son orgueil, dit-il, sa désobéissance et sa fausseté, Henri est justement déchu de la dignité royale, de même par son humilité, sa soumission, sa sincérité, Rodolphe reçoit la dignité et le titre de roi <sup>42</sup>. » Donc, l'humilité chrétienne, l'obéissance à l'Église et particulièrement au pape, la droiture religieuse: tels sont les éléments essentiels qui entrent dans le concept pontifical du « roi juste ».

\* \* \*

De ce bref exposé des faits dominants qui ont marqué son pontificat, il ressort déjà que Grégoire VII n'a pas voulu la guerre. Elle lui a été imposée brutalement. Son unique but était la réforme de l'Église, déjà poursuivie par ses prédécesseurs. Il lui a donné l'impulsion décisive. Préoccupé avant tout de faire prévaloir la « justice », avec le riche contenu doctrinal que les siècles antérieurs avaient accumulés dans ce concept, il a été conduit par les événements à en tirer quelques conclusions inédites.

<sup>40</sup> *Registrum*, V, 14a: CASPAR, p. 370.

<sup>41</sup> *Registrum*, VI, 1: CASPAR, p. 389-390.

<sup>42</sup> *Registrum*, VII, 14a: CASPAR, p. 486.

Peut-on dire, comme on l'a fait maintes fois, qu'il inaugurerait le « pouvoir direct » sur le temporel ? À vrai dire, parler de « pouvoir direct » ou de « pouvoir indirect » à cette époque, c'est commettre un anachronisme. Ces expressions, devenues classiques depuis Bellarmin, on les chercherait vainement sous la plume des doctrinaires du moyen âge. Grégoire VII n'a été inspiré que de pures intentions religieuses, même lorsqu'il frappait Henri IV du glaive pontifical.

Bien plus, il se montre — nous l'avons vu — soucieux de séparer l'excommunication et la déposition, au point d'instituer une procédure particulière pour lever chacune de ces sentences. Seul, il peut délier de l'excommunication. Quant à la déposition, il ne se reconnaît pas le droit de pourvoir seul à la vacance du trône. Dans l'étendue immense des prérogatives pontificales, spécifiées par les *Dictatus Papæ*, ce droit n'a pas trouvé place. Il ne songe à reconnaître un nouveau roi qu'avec l'accord d'une assemblée représentant l'Allemagne. Et, en 1080, après l'échec de toutes ses tentatives pour la réunir, en choisissant le roi Rodolphe, il se prononce pour l'élu d'une assemblée antérieure, la diète de Forchheim.

Il nous reste à voir d'un peu plus près la portée théologique de son effort.

La doctrine grégorienne concerne essentiellement l'ecclésiologie<sup>43</sup>. Elle touche les deux institutions capitales de l'Église: l'épiscopat et la papauté. Quel est son apport dans ces deux domaines ? A-t-il vraiment innové ? D'abord, il a dégagé l'épiscopat de la gangue séculière qui, depuis le IX<sup>e</sup> siècle, l'avait peu à peu enveloppé. Le mouvement féodal avait lentement entraîné l'Église qui, pour être protégée contre de fréquentes déprédations, devait entrer dans une mouvance seigneuriale ou royale. L'évêque ou l'abbé acceptait ainsi

<sup>43</sup> On sait que le traité de l'Eglise a vu le jour, à une date relativement tardive, après divers tâtonnements. Un savant théologien, M<sup>sr</sup> d'HERBIGNY, dans son dernier travail sur l'Eglise, *Theologia de Ecclesia*, v. I, *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de institutione ecclesiæ primævæ*, Paris 1920, p. 9, voit encore la première apparition de ce traité dans la *Summa de Ecclesia* de Torquemada (1489). Nous avons montré qu'il faut reculer de plus d'un siècle et demi l'élaboration de cet important traité (H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus Ancien Traité de l'Eglise: Jacques de Viterbe, De regimine christiano* » (1301-1302), Etude des sources et édition critique du texte, Paris 1926).

la protection du suzerain et lui prêtait le serment de fidélité. En Allemagne, le serment précédait l'investiture par la crosse et l'anneau, emblèmes de la juridiction spirituelle. Les termes généraux d'*épiscopatus* et d'*abbatia* comprenaient les biens matériels et la juridiction : autorité sur la terre et autorité sur les âmes<sup>44</sup>. C'était l'application du droit féodal à l'Église. Cette tradition du bénéfice ecclésiastique s'accompagnait très souvent d'un paiement ou achat plus ou moins élevé : elle engendrait naturellement la simonie.

Le principal effort des réformateurs du XI<sup>e</sup> siècle a été de libérer l'Église de cette mainmise laïque sur les institutions ecclésiastiques. Nicolas II a soustrait l'élection du pape à l'intervention décisive de l'empereur par le décret de 1059. Grégoire VII a voulu affranchir l'épiscopat et l'abbatiate de l'investiture laïque. En cela, nous l'avons vu, il ne faisait que substituer le droit canon au droit féodal<sup>45</sup>. Le sentiment chrétien avait déjà protesté par la bouche des premiers réformateurs. Le cardinal Humbert s'insurge contre cette investiture qui est une subversion de l'ancien droit : « Voici que les premiers sont les derniers et les derniers sont les premiers. C'est le pouvoir séculier qui est le premier dans l'élection et la confirmation ; viennent ensuite, bon gré mal gré, le consentement du clergé et du peuple, et, enfin, pour terminer, la décision du métropolitain. Ceux qui sont promus de la sorte ne peuvent être considérés comme évêques parce que la substitution du nouveau prélat s'est faite à l'envers, — et ce qui aurait dû apparaître en dernier lieu est venu tout d'abord, et par l'entremise de ceux auxquels rien n'est permis en pareille

<sup>44</sup> Cette vue simple qui faisait un seul bloc de l'évêché ou de l'abbatiate (terres et biens matériels unis à la juridiction spirituelle) était encore celle de Grégoire VII, comme de tous ses contemporains. Ce n'est qu'au concordat de Worms (1122), conclu entre le pape Callixte II et l'empereur Henri V, que se fera une distinction juridique qui mettait fin à la querelle : l'évêque ou l'abbé était investi par le *sceptre* pour ses biens matériels de la part de l'autorité laïque, et il était investi par la *crosse et l'anneau* pour la juridiction spirituelle de la part de l'autorité ecclésiastique. L'investiture laïque ne cessera d'ailleurs pas subitement. Comme elle était née d'une façon sporadique, elle s'éteindra peu à peu, ça et là, après des interventions et des tractations plus ou moins laborieuses (voir M<sup>sr</sup> LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique*, t. III et t. IV ; du même, une étude plus succincte, mais assez incomplète au mot *Investiture* dans le *Dictionnaire apologétique*).

<sup>45</sup> Concile de Chalcédoine et IV<sup>e</sup> concile œcuménique de Constantinople, cités plus haut.

matière. En quoi les laïques ont-ils le droit de distribuer les sacrements de l'Église, de disposer de la grâce pontificale et pastorale, d'investir par la crosse et l'anneau, au moyen desquels s'achève et se parfait la consécration épiscopale<sup>46</sup> ? » Il poursuit, un peu plus loin : « Les puissances laïques appliquent tout leur pouvoir, toute la terreur qu'elles inspirent, à usurper, à s'approprier les biens des Églises confiées à leur tutelle<sup>47</sup>. »

L'abrogation d'une vieille coutume aussi avantageuse pour les puissances laïques devait provoquer de nombreux remous. Or, dit excellemment Imbart de la Tour : « On ne froisse pas impunément les intérêts et les avantages d'une possession, qui cache sous sa durée le vice de son origine. Ce progrès vers la liberté a beau n'être qu'un retour à l'ancien droit : c'est une révolution qui s'accomplit<sup>48</sup>. »

La question de la papauté est plus complexe. La doctrine grégorienne s'est affirmée d'abord dans les faits. Ce sont les événements, comme il arrive souvent, qui l'ont fait mûrir dans l'esprit de Grégoire VII. Il a pris soin de la fixer lui-même, soit dans les *Dictatus papæ*, soit surtout dans ses deux lettres à Hermann de Metz : en 1076, après la première condamnation d'Henri IV, et en 1081, après la deuxième sentence. Cette dernière lettre contient tous les éléments de la première et les développe.

Dans les *Dictatus*, il affirme équivalement l'infailibilité du pape. Elle n'est pas explicitement formulée. Mais d'abord il déclare que le pouvoir pontifical n'est limité ni par les évêques ni par le droit canonique : « *Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habetur absque illius auctoritate*<sup>49</sup>. » En d'autres termes, il n'y a de canonique que ce qu'il reconnaît comme tel. Il affirme ensuite « *quod*

<sup>46</sup> HUMBERT, *Adversus simoniacos*, III, 6, dans M. G., *Libelli de lite*, t. I, p. 205.

<sup>47</sup> *Ibidem*, III, 10. Le cardinal Humbert est d'accord avec tous les canonistes de son temps, sur le caractère abusif de l'investiture laïque : voyez par exemple, DEUSDEDIT, *Libellus contra invasores et simoniacos*, lib. IV, surtout, où il traite : *quod sæculari potestati non liceat in ecclesiam clericos introducere vel expellere, nec res ecclesiasticas regere vel in sua jura transferre*. Il cite les textes conciliaires qui sont à la base de sa démonstration (M. G. *Libelli de lite*, t. II, p. 292 et suiv.).

<sup>48</sup> IMBART DE LA TOUR, *Les Elections épiscopales du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> Siècle*, Paris 1891, p. 410.

<sup>49</sup> *Registrum*, II, 55a : CASPAR, p. 205.

*romana Ecclesia nunquam erravit nec in perpetuum, Scriptura testante, errabit*<sup>50</sup> ». Il s'agit de l'Église romaine. Mais qui est-ce qui parle au nom de l'Église romaine, et qui seul peut parler avec la suprême autorité en son nom ? On répondra peut-être : c'est le concile général. Mais il déclare, un peu plus loin : « *Quod nulla synodus absque precepto ejus [papæ] debet generalis vocari*<sup>51</sup>. » Il a précisé encore : « *Quod sententia illius [papæ] a nullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit*<sup>52</sup>. » Et dans la sentence suivante, nous lisons : « *Quod a nemine ipse judicari debeat*<sup>53</sup>. » Si personne ne peut réformer ses jugements, s'il ne peut être jugé par personne, s'il parle seul au nom de l'Église romaine et si l'Église romaine est infaillible, on ne voit guère ce qu'on pourrait ajouter pour affirmer l'infaillibilité personnelle du pape. Il est vrai qu'il ne précise pas les conditions d'exercice de cette immense prérogative et que jamais, dans ses lettres, il ne s'en réclame. Mais saint Bernard n'aura pas un grand pas à franchir, au siècle suivant, pour préconiser l'infaillibilité personnelle du pape. En cette matière, Grégoire VII n'innove pas, puisque Nicolas 1<sup>er</sup> avait déjà affirmé le principe que « le pape ne peut être jugé par personne<sup>54</sup> ». Bien plus, dans les premiers siècles, saint Augustin fait écho à cette doctrine quand il écrit son fameux apophtegme : « *Roma locuta est, causa finita est*<sup>55</sup>. »

Le grand docteur africain n'est, en effet, qu'un écho. M<sup>sr</sup> Batiffol a rassemblé et coordonné les textes et documents relatifs à la prééminence papale. Il a retracé, avec un soin minutieux, la croissance progressive (à partir du « *Tu es Petrus* ») de la *Cathedra Petri*, à mesure que l'Église se développe et que la doctrine se précise dans les écrits

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>51</sup> *Registrum*, III, 55a : CASPAR, p. 205.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>54</sup> Ces principes d'ailleurs ne sont pas nouveaux. Celui qui les contient tous et qui était gros de l'infaillibilité : « le pape ne peut être jugé par personne », n'est pas seulement dans les Fausses Décrétales, *Pseudo-Isidori Decretales*, édit. Hinschius, p. 449 : « *neque presul summus a quoquam judicetur* ». On le trouve déjà énoncé au IX<sup>e</sup> siècle par le pape Nicolas I<sup>er</sup> : M. G., *Epistolarum*, t. VI, p. 466.

<sup>55</sup> Voy. les circonstances et les textes qui appuient cette déclaration dans P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin*, p. 393-399.

des Pères et des conciles, pendant les six premiers siècles<sup>56</sup>. Qu'on s'y reporte et l'on constatera combien est justifié le sentiment de l'historien protestant Hauck: «Aucune institution ne s'est développée avec autant de logique interne et une aussi profonde cohérence que la papauté<sup>57</sup>.» L'apport de Grégoire VII se réduit à quelques formules plus précises et à la mise en œuvre d'une autorité plus consciente de son étendue et plus énergique dans ses applications.

Parmi ces actes d'autorité, une décision paraît tout à fait neuve: c'est la déposition du roi. C'est celle qui a suscité le plus de controverses. Cette sanction était, en effet, jusqu'alors inusitée. En soi, elle paraît une conclusion logique de l'anathème qui frappe un roi et de la rupture du serment de fidélité de ses sujets dans une société où tout le monde est chrétien. Que reste-t-il de pouvoir à un prince excommunié, avec qui ses sujets ne peuvent plus avoir de rapports — surtout quand ils ont été déliés formellement du serment de fidélité à son égard? Même aujourd'hui, personne ne conteste qu'un pape ait le droit d'excommunier un roi chrétien ou de libérer quiconque d'un serment de nature religieuse, quand les circonstances impérieuses l'exigent et qu'il ne doit pas en résulter plus de mal que de bien.

Cependant, il est indubitable que l'excommunication d'un prince peut être portée sans qu'elle soit suivie de la déposition. Grégoire VII lui-même en a usé ainsi envers Robert Guiscard. Il l'excommunique solennellement au synode de 1074<sup>58</sup>. Mais il ne le dépose pas, il ne délie pas ses sujets du serment de fidélité. Il semble laisser en sommeil les conséquences pratiques de la sanction fulminée. En réalité, sa doctrine ne paraît pas être encore complètement mûre en son esprit<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Pierre BATIFFOL, *Cathedra Petri, Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1938. C'est le dernier ouvrage du savant historien, où il a condensé les résultats de recherches qui l'ont occupé une grande partie de sa vie.

<sup>57</sup> A. HAUCK, *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII*, Leipzig 1904.

<sup>58</sup> Les actes de ce synode sont perdus. Le *Régistre* mentionne néanmoins cette excommunication dans une sorte de bilan des principaux actes de la première année du pontificat: Jahresschlussbericht (28 juin 1074): «*excommunicavit atque anathematizavit Robertum Guiscardum, ducem Apuliæ et Calabriæ atque Siciliæ, cum omnibus jautoribus suis, quousque resipiscat*» (*Registrum*, I, 85a: CASPAR, p. 123).

<sup>59</sup> H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, ch. II, *Les premiers actes pontificaux de Grégoire VII*, p. 67-123.

Il faut pourtant reconnaître que si, dans la sentence de 1080, où il prononçait la deuxième condamnation d'Henri IV, il a suivi l'ordre logique: excommunication, annulation du serment de fidélité et déposition<sup>60</sup>, en 1076 il a suivi un ordre inverse: déposition, solution du serment de fidélité et anathème. Il applique simplement la proposition XII des *Dictatus Papæ*: « *quod ei liceat imperatores deponere* ».

Faut-il en conclure qu'il considérait le pouvoir séculier comme ayant une origine diabolique? Beaucoup d'historien l'ont cru<sup>61</sup>. Ils s'appuient sur un passage, souvent cité, de la seconde lettre à Hermann de Metz: « Qui ignore que les rois et les chefs de peuple se sont établis à l'origine chez les peuples ignorants Dieu par l'orgueil, par les rapines, par la perfidie, par l'homicide, enfin par presque tous les crimes, sous l'excitation du diable, prince de ce monde, et qu'ils ont voulu dominer leurs égaux c'est-à-dire les hommes, poussés par une aveugle cupidité et par une intolérable présomption<sup>62</sup>? » Bossuet se scandalisait de cette phrase: « Jamais aucun chrétien, aucun pontife n'avait parlé ainsi. »

Bossuet confondait le droit avec le fait. La remarque a été faite depuis longtemps. Que beaucoup de royaumes, à l'origine, aient été acquis en fait par le fer et par le feu, à travers d'innombrables crimes, qui le contesterait? Mais quand le pouvoir est établi et accepté et qu'il remplit sa fonction de justice et de paix, d'où tire-t-il son autorité, sinon de Dieu? Grégoire VII en était parfaitement

<sup>60</sup> C'est l'ordre qui sera adopté par les canonistes ultérieurs.

<sup>61</sup> Par exemple, E. QUINET, *Le Catholicisme et la Révolution française*, Paris 1845, p. 145; E. FRIEDBERG, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid medii ævi doctores et leges statuerint*, Leipzig 1871, p. 8; du même, *Des Misbranch der geistlichen Antsgewalt und der Recurs an den Staat*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht* (1863), t. III, p. 72; C. B. HUNDESHAGEN, *Über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht* (1861), t. I, p. 450 et suiv.; GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen staats-theorien*, 2e édit. 1883, Breslau 1902, p. 62 et suiv. etc.

En sens contraire, voir HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlicher Entwicklung*, Freiburg, 1872, p. 460 et suiv.; MICHAEL, *Wie dachte Papst Gregor VII « über den Ursprung und das Wesen der weltlichen Gewalt*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (1891), t. XV, p. 164; Ch. BAYET, *Grégoire VII et les rois*, dans LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, Paris, 1893, t. II, p. 95, etc.

<sup>62</sup> *Registrum*, VIII, 21: CASPAR, p. 547-562).

convaincu et il le montre à travers tout son *Régistre* dans ses rapports avec les princes. Il devait l'être d'autant plus qu'à son époque, les souverains recevaient leur sacre de la main des évêques et que l'empereur était couronné par le pape. Il montre quelle haute conception il se faisait de leur pouvoir dans le même texte de la seconde lettre à Hermann de Metz: « C'est pourquoi ceux qui spontanément ou après mûre délibération, sont appelés par la sainte Église à la royauté ou à l'empire, doivent répondre humblement à cet appel, non pas pour acquérir une gloire éphémère mais pour procurer le salut d'un grand nombre [ . . . ] Qu'ils aient également bien gravée dans le cœur cette parole de l'Évangile: « *Je ne cherche pas ma gloire* »; et cette autre: « *Que celui d'entre-vous qui veut être le premier soit le serviteur de tous.* » Qu'ils placent toujours l'honneur de Dieu avant leur honneur, qu'ils pratiquent la justice en respectant fidèlement le droit de chacun <sup>63</sup>. » Grégoire stigmatise les passions et les vices des rois, mais il respecte l'institution royale.

Il montre bien, par ce dernier passage, le caractère profondément religieux qu'avait revêtu la royauté, dans l'esprit des hommes, à travers une évolution séculaire. Ce dernier trait achèvera d'éclairer l'attitude et la doctrine de Grégoire VII. Saint Paul, à la suite du Christ, avait parfaitement reconnu l'indépendance de l'État, fondée sur le droit naturel: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non enim est potestas nisi a Deo* <sup>64</sup>. » Le pouvoir, à ce moment, était représenté par Néron. L'apôtre voit, dans l'autorité, même païenne, un ordre naturel voulu par Dieu, conforme à son dessein providentiel pour la vie de l'homme en société: « *Qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* » Les Pères de l'Église ont suivi fidèlement le sillage de saint Paul. Or, dès Grégoire le Grand, qui accentue la mission religieuse des rois, on aperçoit peu à peu la lente absorption de leur droit naturel par leur mission religieuse <sup>65</sup>. De telle sorte qu'au VIII<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville déclarait: « Les princes du siècle

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> *Epist. ad Rom.*, XIII, 1-7.

<sup>65</sup> C'est la courbe de ce mouvement de pensée, indispensable à notre avis pour comprendre les rapports des deux pouvoirs au moyen âge, que nous avons tenté de retracer en suivant de près les textes, dans notre *Augustinisme politique*, p. 1-150. Nous ne pouvons en donner ici que l'idée la plus sommaire.

occupent parfois les sommets du pouvoir dans l'Église [ . . . ] *Au reste, ces pouvoirs ne seraient pas nécessaires s'ils n'imposaient par la terreur de la discipline ce que les prêtres sont impuissants à faire prévaloir par la parole*<sup>66</sup>.» Le service de l'Église, telle est déjà, aux yeux d'Isidore, la principale raison d'être de la puissance séculière et le fondement de son autorité. C'est ainsi que le droit naturel, base antique de l'indépendance de l'État tend à s'absorber dans sa mission chrétienne. Dès lors, quand un roi, comme Henri IV, au lieu de remplir ce rôle sacré, s'est montré complice des pires abus, fauteur de schisme et irréconciliable adversaire du pape, celui-ci n'a pas cru sortir de son droit primordial de défenseur de l'Église en le frappant d'anathème et de déposition. Car la royauté était devenue comme un organe de l'Église, préposé au gouvernement des choses séculières.

L'idée du droit naturel de l'État réapparaîtra, avec la renaissance du Droit romain, avec les légistes, avec saint Thomas, avec Jean de Paris, avec Philippe-le-Bel et triomphera dans le droit moderne<sup>67</sup>. Mais Grégoire VII, tout en maintenant avec fermeté ce qu'il y a d'immuable et de permanent dans les prérogatives de Pierre, a vécu dans son temps, avec les idées de son temps, en s'efforçant de l'améliorer à travers tous les orages, jusqu'à l'exil, jusqu'à la mort.

M<sup>sr</sup> H.-X. ARQUILLIÈRE,

doyen de la Faculté de Théologie de Paris,  
professeur à l'École des Hautes Études (Sorbonne).

<sup>66</sup> ISIDORE, *Sentitiæ*, III, 51 dans *Patrol. lat.*, t. lxxxiii, col. 723-724. Voir H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, p. 93-97.

<sup>67</sup> Voy. comment se concilie parfaitement la papauté médiévale avec la papauté moderne, sans la moindre solution de continuité, dans notre *Saint Grégoire VII, Conclusion générale*, p. 588-595. Voir notre étude *Origines de la théorie des deux glaives* dans *Studi Gregoriani*, t. I, p. 501-521. Voir Dom Jean LECLERC, *Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1942.

# *Travail et loisir*

## *Leurs conditions présentes*

---

Les hommes s'épuisent aujourd'hui à ordonner leur travail; et il leur faut assumer encore une autre besogne non moins ardue, celle de rectifier leur loisir. Ces deux problèmes surgissant de faits inéluctables et nécessaires puisque enracinés au plus intime de notre être, ne sont pas nouveaux. Ils ont toujours existé, sous des modalités diverses.

Dans l'antiquité, le travail était un signe de servilité; et tous ceux qui pouvaient l'esquiver, s'en écartaient comme d'une déchéance. Le loisir était, au contraire, une marque de supériorité; et les vrais citoyens s'y adonnaient comme à une libération<sup>1</sup>. Le christianisme réhabilita le travail, sans abaisser le loisir. Il ne réussit pourtant pas du premier coup à transformer la société païenne. Jusqu'à la fin du moyen âge, le travail revêtit une valeur profonde: mais surtout celle d'une punition terrestre acceptée généreusement en vue d'un rachat céleste<sup>2</sup>. Les chevaliers, puis les nobles, continuèrent à considérer le loisir comme l'apanage de leur sang, abandonnant le travail aux artisans et aux serfs; mais l'Église pénétra le labeur de ces derniers, d'une multitude de fêtes religieuses toujours accompagnées de réjouissances populaires. Elles « émanaient d'une Europe que le culte du travail pour le travail n'avait pas encore pénétré; d'une Europe où toutes les fêtes étaient encore chrétiennes, où le carnaval lui-même supposait la réalité du jeûne quadragésimal, où la veillée de Noël n'était pas tout simplement la « nuit du réveillon », où les gildes, les corporations

<sup>1</sup> Dans la cité de Platon, les sages capables de contempler prennent la première place; puis viennent les guerriers, classe mitoyenne; enfin la multitude des artisans, voués au travail manuel (voir *La République*, surtout liv. III, IV, V et VIII). — Pour Aristote, l'activité proprement humaine est la contemplation; le travail manuel est réservé aux esclaves, qui sont des outils de leur maître (voir *Ethique à Nicomaque*, I, 5, 1-6: 1095a, 15-20; *Politique*, I, 1, 4: 1252a, 24-32; I, 2, 2: 1253b, 15-18; I, 2, 6: 1254a 15-32). Voir Johannes HAESSLE, *Le Travail*, Traduit de l'allemand par Étienne BORNE et Pierre LINN, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 62-63, 80; Étienne BORNE et François HENRY, *Le Travail et l'Homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 28-45.

<sup>2</sup> Voir Johannes HAESSLE, *Le Travail*, p. 80-82; BORNE-HENRY, *Le Travail et l'Homme*, p. 46-62.

avaient leur patron, leur chapelle ou leur autel, leurs insignes, leurs festivités, où les processions occupaient la rue un jour sur six; où les péripéties de Saint-Jacques et de Saint-Pierre se rencontraient à tous les gîtes d'étapes; où les Rogations n'étaient pas la promenade d'un curé en chape accompagnée de quelques enfants de chœur, mais la supplication de tous les laboureurs à travers champs; l'Europe où l'on dansait la danse du jugement dernier après la messe du dimanche, sur la place, devant l'église du village, où tous les actes de la vie civile et privée, tous les événements de la famille et du village restaient imbibés de pratique et d'émotion religieuse, où le tonnerre ne pouvait gronder au loin sans que, dans leur pyramide d'ardoises, les cloches ne se missent à tinter, et où dans nos villes ceinturées de leurs remparts, la sirène de l'usine n'avait pas encore remplacé la musique des carillons faisant une harmonie de la fuite des heures<sup>3</sup>. Les moines, dans leurs innombrables monastères, donnèrent un exemple vivant de cette conception chrétienne, alliant le travail intellectuel au travail manuel, et imbibant l'un et l'autre de prière liturgique et personnelle. Leur conduite était la mise en œuvre des principes philosophiques repris et précisés par saint Thomas d'Aquin. Ce dernier, à l'encontre d'Aristote, affirme que celui qui s'occupe utilement n'est pas oisif<sup>4</sup>. Tout travail, soit manuel, soit intellectuel, a une valeur humaine et chrétienne<sup>5</sup>. Il y a donc dans l'activité humaine deux sortes d'occupations: les unes sont pour la vie contemplative, les autres pour la vie active<sup>6</sup>. Bien que la vie active soit nécessaire à notre situation présente, toutefois la vie contemplative est supérieure<sup>7</sup>. Le travail manuel en effet a quatre buts principaux: procurer la nourriture, supprimer l'oisiveté, refréner la concupiscence, faire l'aumône<sup>8</sup>. Le travail, comme travail, n'a donc de sens qu'en autant qu'il facilite sur terre la vie intellectuelle de

<sup>3</sup> Pierre CHARLES, s.j., *La portée théologique et missionnaire de ce qu'on appelle les divertissements*, dans *La Mission et les Joies populaires: XVI<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain*, 1938, Bruxelles, L'Edition Universelle, 1939, p. 11-23; ici p. 16 (Collection *Museum Lessianum*. Section missiologique).

<sup>4</sup> Saint THOMAS, *S. Theol.*, II-II, 187, 5.

<sup>5</sup> Id., *ibid.*, II-II, 100, 3.

<sup>6</sup> Id., *ibid.*, II-II, 179, 1.

<sup>7</sup> Id., *ibid.*, II-II, 182, 1, voir *C. Gent.*, III, 135.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, II-II, 187, 3.

l'homme et prépare la vision béatifique du ciel<sup>9</sup>. Le jeu lui-même n'est qu'une détente temporaire, mais nécessaire aux ascensions de la vie intellectuelle<sup>10</sup>.

La Réforme protestante du XV<sup>e</sup> siècle, introduisant dans le monde une conception religieuse différente, brouilla cet équilibre traditionnel. Pour les Pères et les docteurs de l'Église, l'homme est orienté à la vision béatifique de Dieu au ciel, par la recherche de ses perfections dans les êtres de cette terre. Pour les novateurs, qui se disent réformateurs, Dieu est plus volonté qu'intelligence. Nous l'imitons donc et nous nous unissons à lui, non pas surtout en le connaissant, mais en travaillant pour lui: l'action prend le pas sur la contemplation. La foi, ne cherchant plus à *voir*, s'applique à *faire*. La profession devient une vocation pratique; l'exercice d'un métier, un acte religieux. « Sur le rude front du travail, Luther dépose une couronne. Le travail sort de ses mains baigné de dignité religieuse. La porte qui donne sur les temps modernes est définitivement ouverte<sup>11</sup>. »

L'activité productrice, mise ainsi à l'honneur sur le plan moral, devait bientôt conquérir la première place dans tous les domaines de l'activité humaine, grâce à une pléiade d'intellectuels qui tentèrent de lui élaborer une base scientifique universelle. Francis Bacon et René Descartes lui fournirent une méthode expérimentale. Prenant occasion des erreurs d'une scolastique décadente, ils n'exaltèrent l'activité pratique qu'en rabaissant l'activité contemplative. Kant porta ses analyses au cœur même de l'intelligence. Non seulement l'activité pratique est supérieure à l'activité contemplative, mais l'intelligence elle-même est essentiellement fabricante: connaître, ce n'est donc pas *saisir*, mais *construire*. « Kant est le premier à concevoir

<sup>9</sup> Voir Johannes HAESSLE, *Le Travail*, p. 80-81; BORNE-HENRY, *Le Travail et l'Homme*, p. 46-62.

<sup>10</sup> « Quod autem homo studeat speculationi, et labore in actione propter ludum, videtur esse stultum et valde puerile [ 2076 ]. Sed e converso, recte se videtur habere secundum sententiam *Anacharsis*, quod aliquis ludat ad horam et ad hoc quod postea diligentius studeat. Quia in ludo est quædam relaxatio et requies. Homines autem, cum non possint continue laborare, indigent requie. Unde patet, quod ludus sive requies non est finis; quia requies est propter operationem, ut scilicet homo postea vehementius operetur. Et sic patet, quod felicitas non consistit in ludo [ 2077 ] » (Saint THOMAS, *In X Ethic.*, lect. 9: 2076-2077). Voir *C. Gent.*, III, 2, fin.

<sup>11</sup> A. TILGHER, *Le Travail dans les Mœurs et dans les Doctrines*, Paris, Alcan. 1931, p. 38. Voir BORNE-HENRY, *Le Travail et l'Homme*, p. 62-70.

la connaissance [ . . . ] comme une force synthétique et unificatrice, qui du chaos des données sensibles extrait en procédant selon les lois immanentes de l'esprit le cosmos, le monde ordonné de la nature. L'esprit apparaît comme une activité qui crée de son propre fond l'ordre et l'harmonie. Connaître, c'est faire, c'est agir, c'est produire<sup>12</sup>. » Élargissant les perspectives aux dimensions de l'univers, Hegel, son disciple Marx, puis les évolutionnistes matérialistes modernes, appliqueront cette doctrine non seulement à la religion et à la pensée, mais à l'être lui-même. Être, ce n'est pas *posséder* l'existence, mais plutôt *produire* cette existence par l'épanouissement normal de son élan naturel<sup>13</sup>.

Le XIX<sup>e</sup> siècle, par l'importance de ses découvertes positives, ainsi que par l'étendue de ses transformations industrielles obtenues par la machine et le libre échange, canonisa le travail. Toute la vie humaine fut organisée pour la production matérielle. Les fêtes chômées du moyen âge furent supprimées les unes après les autres, comme inutiles et même nuisibles. Quelques-unes furent conservées, à regret, moins comme l'approbation d'un ordre essentiel, que comme une concession inévitable à la paresse de l'ouvrier<sup>14</sup>. On voulut même abolir le repos hebdomadaire, appelé repos dominical en chrétienté. Il ne fut protégé que par une loi, obtenue de haute lutte en Europe et en Amérique; et qu'il faut encore défendre, au Canada, par des

<sup>12</sup> A. TILCHER, *op. cit.*, p. 70-71. Voir BORNE-HENRY, *op. cit.*, p. 71-84.

<sup>13</sup> Voir Jean HYPPOLITE, *La structure du capital et de quelques présuppositions philosophiques dans l'œuvre de Marx*, Commun. à la soc. de phil. de Paris, séance du 10 avril 1948, dans *Bul. de la Soc. franç. de Philos.*, 42 (1948), 169-203.

<sup>14</sup> « Lorsqu'on reprend l'origine de la révolution industrielle en Allemagne, de même, on peut lire, jusque dans les chansons d'alors, les plaintes des ouvriers qui, passant du régime corporatif au régime de la manufacture, se voyaient supprimer les quelques loisirs dont ils pouvaient jouir: les fêtes nombreuses des corporations et des confréries, et qu'ils étaient tenus de plus en plus au travail régulier, monotone et intense des manufactures nouvelles. Et c'est ainsi que nous avons entendu peu à peu la plainte ouvrière monter à travers le XIX<sup>e</sup> siècle » (Albert THOMAS, Conférence faite à Prague, 4 juillet 1927, citée dans *Politique sociale internationale*, Genève, Bureau international du Travail, 1947, p. 57-58). Voir cet extrait du premier rapport de la Y.M.C.A., fondée à Londres en 1844: « Jusqu'à ces derniers temps, les jeunes gens occupés dans les entreprises commerciales étaient complètement négligés. On les traitait comme des êtres dépourvus de pensée, créés uniquement pour travailler et pour dormir. Ils étaient condamnés à aller de leur lit au comptoir et du comptoir à leur lit, sans un instant pour leur culture intellectuelle et spirituelle, sans la possibilité ou même la force d'accomplir les exercices de dévotion nécessaires à la vie spirituelle » (cité dans la *Revue internationale du Travail*, 9 (1924), 882.

campagnes continuelles<sup>15</sup>. Des savants renommés du vieux continent n'en ont pas moins calculé la « perte » que représentaient pour la société ces quelques cinquante jours annuels de fainéantise. De nombreux signes révèlent encore ce culte sacro-saint du travail producteur. Il n'est pas rare de rencontrer de bons catholiques, qui regrettent naïvement le nombre croissant des églises, dans une ville comme Montréal: on pourrait, disent-ils employer ces sommes considérables à construire tant d'usines! Le système moderne d'éducation n'est pas exempt de ce mal. Léon Bérard a stigmatisé un projet récent de réforme de l'enseignement en France, dans lequel « il s'agit de faire des citoyens, sans aucun doute, mais aussi et du même coup des producteurs<sup>16</sup> ». Dans nos collèges la prière et la récréation n'ont-elles pas été trop souvent conçues en fonction du travail scolaire, plutôt qu'en fonction de l'élève? On les administrait alors « comme l'huile de foie de morue, à la dose prescrite<sup>17</sup> », sans peut-être se rendre compte suffisamment qu'elles étaient tout aussi nécessaires à la formation de la personne humaine, que l'étude!

Voici que nous assistons, au XIX<sup>e</sup> siècle, à une réaction vigoureuse contre l'idolâtrie de la production, chère aux dirigeants de la période précédente: on diminue le travail et l'on multiplie le loisir. On fait un devoir de se récréer. Tout le monde s'en mêle: l'État encourage; les industriels contribuent; les financiers lancent des entreprises de loisirs; les ouvriers deviennent de plus en plus exigeants. Au culte du travail, succède celui du loisir. « Soon we shall have a new generation that has not made a god of work, that does not apologize for « having fun », that without self-consciousness, without priggishness, can live in the present as well as in the past and in the future<sup>18</sup>. » Les hommes ont toujours senti le besoin de se refaire en se récréant. Écrasés par les accaparements de l'industrialisme moderne, ils s'en voyaient de moins en moins capables. Déjà vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, des groupements se for-

<sup>15</sup> Voir *Le Repos hebdomadaire dans le Commerce et les Bureaux*, Genève, Bureau international du Travail, 1939.

<sup>16</sup> *L'Avenir de la culture classique*, dans *La Revue*, 2 (1949), 385-403; ici p. 391.

<sup>17</sup> Pierre CHARLES, s.j., art. cit., p. 14.

<sup>18</sup> Howard BRAUCHER, *What Holds Recreation back from Making its Greatest Contribution to Human Welfare*, dans *Recreation*, 27 (1934), 548.

mèrent pour libérer les travailleurs de cet envahissement démoralisateur. Signalons-en quelques-uns.

En Angleterre, la Young Men's Christian Association, fondée là-bas en 1844, au Canada en 1851, ainsi que sa filiale la Young Women's Christian Association, créée en Angleterre en 1855, au Canada en 1893, recherchait l'amélioration de la vie personnelle des jeunes. En Tchécoslovaquie, le Dr Miroslaw Tyrs, dès 1861, posait les bases d'une vaste organisation nationale, les Sokols, qui poursuivait le développement harmonieux de l'homme par une culture physique et morale plus intense<sup>19</sup>. Au dernier quart du XIX<sup>e</sup>, en Suède, le Riksdag accordait de substantielles subventions aux organisations sportives, ainsi qu'aux institutions d'éducation populaire<sup>20</sup>. La Boy Scout Association, établie en Angleterre en 1908 et au Canada en 1910, avec une méthode apparemment différente, s'acheminait au même but. L'établissement de la journée de huit heures, à partir de 1918, donna graduellement au problème du loisir un intérêt national, dans les différents pays<sup>21</sup>. « Le loisir, c'est aussi le bien qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les ouvriers ont constamment réclamé; cela a été l'aspiration de toute la classe salariée moderne: huit heures de travail, huit heures de sommeil, huit heures de loisir. Cela a été la formule constamment répétée dans les programmes de revendications d'avant-guerre<sup>22</sup>. » La Belgique donna un exemple remarquable sur ce point, par la constitution de commissions provinciales des loisirs, dès 1919<sup>23</sup>. Les régimes totalitaires, qui naquirent un peu plus tard, ne furent pas lents à saisir l'importance de cette question, dans leur programme de rénovation sociale. Dès 1925, Mussolini coordonnait les loisirs de son pays dans une vaste organisation officielle; l'*Opera nazionale Dopolavoro*, l'*Œuvre nationale des Loisirs ouvriers*,

<sup>19</sup> Voir *Rev. intern. du Trav.*, 35 (1937), 84.

<sup>20</sup> Voir *ibid.*, 9 (1924), 902-904.

<sup>21</sup> Autriche, voir *Rev. Intern. du Trav.*, 9 (1924), 235-252; Finlande, *ibid.*, 9 (1924), 608-622; Suède, *ibid.*, 9 (1924), 616-622; Tchécoslovaquie, *ibid.*, 9 (1924), 934-952; Grande-Bretagne, *ibid.*, 9 (1924), 957-996; Belgique, *ibid.*, 9 (1924), 917-934.

<sup>22</sup> Albert THOMAS, conférence faite à Royan, *op. cit.*, p. 58.

<sup>23</sup> Voir *Rev. intern. du Trav.*, 9 (1924), 917-934; *Doss. Act. pop.*, (1938), 371-374.

déjà existante d'ailleurs depuis 1919<sup>24</sup>. En Allemagne, l'année même de son accession au pouvoir en 1933, Hitler prenait le contrôle effectif de tous les loisirs populaires, par la fondation de la *Kraft durch Freude*, la *Force par la Joie*<sup>25</sup>.

En Amérique, continent immense, riche, neuf, englobant donc des groupements humains aux tendances variées encore accaparés par les besoins immédiats d'une industrialisation extraordinaire, le problème des loisirs devient extrêmement complexe<sup>26</sup>. Ce qui est surtout frappant au Canada et aux États-Unis, à cause du caractère fédératif de la constitution politique. En cette dernière contrée, les terrains de jeux se multiplièrent dans les grandes villes, avant 1910: à Détroit en 1901, à Chicago en 1904, à New York en 1906. Les équipes sportives apparurent dans les écoles et dans les centres. Un groupement national s'efforça d'orienter tant bien que mal tous ces efforts sous le nom de *Playground and Recreation Association of America*, bientôt transformée en *National Recreation Association*, publiant une revue spécialisée, *Recreation*. La situation est encore beaucoup plus délicate au Canada, où deux langues et deux cultures coexistent sur toute l'étendue du pays. Considérons le cas du Québec. Ici, comme ailleurs, il y eut des jeux et des distractions depuis les premiers jours de la colonie. Ces initiatives prirent une forme stable avec l'*Œuvre des Terrains de Jeux*. Elle naquit à Québec en 1930, à Sherbrooke la même année, aux Trois-Rivières en 1939, par la suite dans d'autres agglomérations. Diverses tentatives furent faites à Montréal, entre autres au parc Lafontaine, par les Jésuites, depuis 1927. Elles furent centralisées par la ville en 1942, sous le nom de l'*Œuvre des Terrains de Jeux de Montréal*. Cet organisme municipal, qui, l'année de son apparition, disposait de 9 terrains, d'un budget de \$300.000,00 et d'un personnel restreint, peut compter en 1949 sur 106 terrains de jeux, un budget de

<sup>24</sup> Voir Achille STARACE, *L'Opera nazionale Dopolavoro*. Milano, Mondadori, 1933. Pierre CLERGET, *L'Organisation des Loisirs en Italie et en Allemagne*, dans *L'Actualité économique*, 13.2 (1937-38), 253-264. Giacomo DUSMET, *L'utilisation des loisirs des travailleurs agricoles en Italie*, dans *Rev. Intern. du Trav.*, 33 (1936), 245-251.

<sup>25</sup> Voir Pierre CLERGET, *art. cit.* — *L'Illustration*, 10 fév. 1937, p. 213 et suiv. — *Doss. de l'Act. Pop.*, (1937), 974-984.

<sup>26</sup> Voir *Rev. Intern. du Trav.*, 9 (1924), 953-974; 10 (1924), 125-1441.

\$1.400.000,00 ainsi que sur un personnel de 450 personnes<sup>27</sup>. Voici que maintenant on sent le besoin non seulement d'emplacements à ciel ouvert, mais aussi d'immeubles spécialement destinés aux activités récréatives. Ils s'élèvent rapidement un peu partout, sous les formes les plus variées. Dans le diocèse de Montréal enfin, depuis 1946, un *Service des Loisirs*, libre de toute responsabilité financière, travaille splendidement, en chaque paroisse, à susciter la naissance et à soutenir le développement d'organismes locaux soucieux d'orienter sainement les loisirs de chacun dans des groupements paroissiaux<sup>28</sup>.

Pressées par des exigences sociales nouvelles, plusieurs de nos universités canadiennes sentirent la nécessité d'améliorer méthodiquement l'état physique de la nation, en créant une science et un art de la santé personnelle; et, pour cela, de former sérieusement des personnes compétentes, capables de mieux diriger les activités laborieuses ou récréatives de nos concitoyens. De là sont nés des instituts spécialisés en ce domaine. Dès 1912, l'Université McGill, à Montréal, fondait une *School of Physical Education*, rattachée à la Faculté de Médecine. Ne comportant tout d'abord qu'un cours d'été, cette école présentait, en 1933, un cours régulier de trois ans, porté à quatre en 1945-46 et conduisant au degré de Bachelor of Science in Physical Education. « The aim of the school is to provide Canada with well-qualified teachers of health and physical education who realize the contribution these subjects should make towards sane and happy living<sup>28\*</sup>. » Depuis 1940, l'Université de Toronto possède une *School of Physical and Health Education*, comprenant un cours de trois ans, couronné par le degré de Bachelor in Physical and Health Education. Les origines et les buts de cette école sont clairement indiqués. « The application of the scientific knowledge of biological principles of reproduction and growth, heredity and

<sup>27</sup> Voir causerie, intitulée *Vos terrains de jeux*, prononcée au poste CKAC (Montréal), le 22 août 1949, par M. Claude Robillard.

<sup>28</sup> Voir plusieurs articles du père Wilfrid GARIÉPY, s.j., dans *Relations*, de 1941 à 1945; entre autres *Terrains de jeux et paroisses*, *Relations*, 4 (1944), 65-67; *Loisirs chrétiens organisés*, dans *Relations*, 5 (1945), 90-93. Voir aussi Abbé Jean-Paul TREMBLAY, *Culture et loisirs au Canada français*, dans *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 19 (1949), 360-374; Jean-Paul DALLAIRE, s.j., *Orientation des Loisirs*, dans *Relations*, 9 (1949), 39-41.

<sup>28\*</sup> McGill University, Montreal: *School of Physical Education. Calendar 1949-1950*, p. 3104.

environment, has resulted in the raising of the standards of quality and production in plants, crops and animals. One of the purposes of this course is to point out to the student that the application of these same biological principles to the human being has its object the raising of the standard of his health and of enabling him to live a more effective and satisfying life. It is an attempt to create an art and science of personal health<sup>29</sup>. L'Université d'Ottawa, qui marche toujours de l'avant malgré ses ressources financières limitées, vient d'organiser, au début de septembre 1949, un Institut d'Éducation Physique, intégré à la Faculté des Arts. « Le but de l'Institut est de former des professeurs d'hygiène et d'éducation physique, convaincus de l'importante contribution de ces facteurs au bien-être des citoyens canadiens<sup>29\*</sup>. » L'Institut offrira un cours de quatre années aux détenteurs du diplôme de douzième année, dans la province d'Ontario (ou l'équivalent pour les étudiants des autres provinces). Les porteurs d'un diplôme de treizième année (en Ontario, ou l'équivalent dans les autres provinces) entreront immédiatement en seconde année, avec l'obligation de compléter les matières spéciales en éducation physique, vues en première année. Le tout sera couronné par un baccalauréat ès arts ou ès sciences en éducation physique. D'autres universités ont mis sur pied des programmes analogues. Ainsi depuis 1946-47, l'University of British Columbia donne un cours d'éducation physique, conduisant au degré de Bachelor in Physical Education. Pareillement l'University of Western Ontario offre un cours de quatre années, aboutissant au degré de Bachelor of Arts in Honors Physical Education, Health and Recreation. Queen's University, Kingston, possède une School of Physical and Health Education, rattachée à la Faculté des Arts. Cette école applique un programme combiné de quatre ans « in Arts and Physical and Health Education, conduisant au degré de Bachelor of Arts and Bachelor of Physical and Health Education ». À Edmonton, l'University of Alberta, dans sa Faculté d'Éducation, présente un cours de quatre ans, couronné par le degré de bachelier en éducation, avec choix en éducation physique; mais

<sup>29</sup> University of Toronto: *School of Physical and Health Education. Calendar 1949-1950*, p. 12.

<sup>29\*</sup> Université d'Ottawa: *Prospectus de l'Institut d'Éducation Physique*, p. 1.

elle projette, pour septembre prochain, un nouveau programme de quatre ans plus spécialisé, avec un nouveau B. Ed. in Physical Education. Ces quelques détails, nécessairement très sommaires, montrent à l'évidence que nos universités se préoccupent de l'organisation méthodique et scientifique des activités humaines.

Si nous quittons maintenant le plan régional ou provincial, pour passer dans le domaine fédéral, nous constatons tout d'abord la constitution, en avril 1943, d'une *Commission de la Jeunesse Canadienne*. C'est un organisme privé qui s'applique, par des études et des recherches, à résoudre les problèmes des jeunes de 15 à 24 ans, puis à recommander ses conclusions aux autorités compétentes. Du point de vue du droit, un grand pas fut accompli, par le vote le 31 juillet 1943, et la proclamation le 1<sup>er</sup> octobre suivant, de la *Loi sur l'aptitude physique nationale*. Son application est confiée au *Service d'Aptitude physique*, de la branche du *Bien-être social*, du ministère de la Santé et du Bien-être social, lequel fut créé le 24 juillet 1944 et ouvert officiellement le 13 octobre suivant. Le but de cette loi est de promouvoir le bien-être physique des Canadiens, en fournissant aux provinces intéressées qui en font la demande, des subventions pécuniaires et les meilleures informations sur les récréations, les centres de loisirs, la gymnastique, les sports et autres activités du même genre<sup>30</sup>. Le ministère en question est aidé dans son travail, par un corps consultatif, le *Conseil national de l'Aptitude physique*, institué le 15 février 1944. Se réunissant deux fois l'an, il est composé de dix membres, comprenant les représentants des provinces sous la présidence du directeur national de l'Aptitude physique<sup>30\*</sup>.

Après avoir créé des organisations capables de perfectionner les loisirs sur le plan municipal, puis sur le plan national, il était tout naturel que les hommes songent à assurer des contacts fructueux entre ces diverses initiatives plus ou moins particulières et tentent de fonder une sorte de comité international des loisirs. La formation

<sup>30</sup> Voir *Canada 1945: Manuel officiel des Conditions présentes et des Progrès récents*, p. 40; *Canada 1947*, p. 210; *Canada 1948*, p. 55-58; *The Canada Year Book*, 1943-44, p. 661-663; *Annuaire du Canada*, 1945, p. 882-883; *Annuaire du Canada*, 1947, p. 243-244.

<sup>30\*</sup> Le directeur actuel du Service d'Aptitude physique, en même temps président du Conseil national d'Aptitude physique, est M. Ernest Lee.

de la Société des Nations, après la guerre de 1914-1918, précisa et favorisa ces aspirations, en préparant une atmosphère de meilleure compréhension mutuelle et en provoquant l'établissement d'un organisme central permanent. Albert Thomas, le premier directeur du Bureau international du Travail, fut un initiateur. Tout en bataillant pour la journée de huit heures de travail, il songeait à l'emploi que les prolétaires feraient de leurs loisirs. « Je me rappelle qu'en 1919, nous raconte-t-il, déjà nous nous sommes réunis quelques-uns des intellectuels, des coopérateurs, des représentants de syndicats, dans un petit bureau des environs de la Madeleine. Il y avait là des artistes, il y avait Grémier, il y avait Jouhaux, il y avait Merrheim, il y avait nos camarades de la coopération, et nous avons étudié, pendant quelques séances, comment les loisirs pouvaient être organisés <sup>31</sup>. » En 1924, le Bureau international du Travail soumet aux délibérations de la Conférence internationale du Travail, un projet intitulé « Recommandations concernant l'utilisation des Loisirs des Travailleurs ». Il est étudié par une commission spécialement formée, remanié et définitivement approuvé par un vote de 79 pour et 16 contre <sup>32</sup>. Par la suite une Commission internationale des Loisirs des Travailleurs fut fondée en 1934 <sup>33</sup>. Enfin des congrès internationaux des loisirs commencèrent et continuèrent périodiquement. Le premier se réunit, à Liège, en 1930; un autre, intitulé First International Recreation Congress, à Los Angeles, en 1932; à Bruxelles, juin 1936; à Hambourg, juillet 1936; à Rome, en 1938. Depuis la création des Nations-Unies, il n'existe pratiquement plus d'organisme international spécialisé pour les loisirs. L'UNESCO, *Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture*, institution spécialisée des Nations-Unies, s'occupe toutefois de plusieurs aspects essentiels des loisirs <sup>34</sup>.

Les brèves considérations historiques qui précèdent, montrent que le problème des loisirs, donc du loisir, est au premier plan des

<sup>31</sup> *Politique sociale internationale*, p. 58-59.

<sup>32</sup> Voir *Conférence internationale du Travail*, VI<sup>e</sup> Session, Genève, dans BIT, 1924, p. 548-552; 557-562; 272-300; 644-649.

<sup>33</sup> Voir G. MÉQUET, *Vers une action internationale en faveur des loisirs des travailleurs*, dans *Rev. intern. Trav.*, 30 (1934), 617-636.

<sup>34</sup> Voir *Annuaire des Nations Unies*, Edition 1948, Lake-Success, N.-Y., Nations Unies, Départ. de l'Inform., 1948, p. 707-725. Voir *Une résolution de la commission des loisirs*, dans *Rev. intern. Trav.*, 39 (1939), 533-539.

préoccupations de tous ceux qui ont le souci de mieux comprendre les hommes afin de les orienter vers leur destinée. « La jeunesse d'aujourd'hui connaît, écrit S.S. Pie XII, dans les dures conditions économiques présentes, des difficultés que le corps social doit l'aider à résoudre, sous peine de la voir entravée dans son développement normal, soit sur le plan éducatif, soit sur le plan professionnel et familial. Enfin, des questions de pédagogie moderne voudront être étudiées, à la lumière des enseignements pontificaux, en relations avec l'évolution des modes de vie et de la technique. Nous pensons en particulier à une organisation des loisirs et à une sage pratique des sports, qui, bien comprises, peuvent et doivent être un précieux adjuvant dans la formation de l'homme complet et du parfait chrétien, qui pense et agit selon la raison éclairée par la foi <sup>35</sup>. » Cet intérêt se manifeste aussi chez nous: « Recreation has always been a major interest of youth, but not since the days of Ancient Greece have the values inherent in it been as clearly recognized as they are today. In Canada, at the present time, we see many evidences of a new impulse to improve recreational opportunities for all members of the community. From small out-of-the-way villages right up to the Federal government there are stirrings which indicate a desire to assist the individual citizen in the constructive use of his leisure-time <sup>36</sup>. » Il n'est donc pas surprenant qu'on parle partout aujourd'hui sur les loisirs, qu'on écrive sur les loisirs, qu'on étudie sérieusement les loisirs. *Les Semaines sociales de France* leur ont consacré trois cours consécutifs, en 1936, en 1937 et en 1938 <sup>37</sup>. *Les Semaines de Missiologie de Louvain* leur ont attribué leur XVI<sup>e</sup> Session, en 1938 <sup>38</sup>. *Les Semaines sociales du Canada*, qui leur avaient déjà accordé deux études précédentes, en 1938 et

<sup>35</sup> Lettre du 27 juillet au père Joseph-Papin Archambault, s.j., à l'occasion de la Semaine Sociale de Saint-Hyacinthe, sur la Jeunesse (*Act. Apost. Sed.*, 38 [1946], 380; et aussi *Sem. soc. du Canada* 1946, p. 8).

<sup>36</sup> R. E. G. DAVIS, *Youth and Recreation, New Plans for New Times*. Prepared for the Canadian Youth Commission, Toronto, Ryerson Press, 1946, pref., p. III.

<sup>37</sup> Voir M<sup>me</sup> G. ETIENNE, *La question des loisirs*, dans 28<sup>e</sup> Semaine sociale de France, Versailles, Paris, Gabalda, 1936, p. 437-456; François HENRY, *Loisirs et personne humaine*, dans 29<sup>e</sup> Semaine sociale de France, Clermont-Ferrant, Paris, Gabalda, 1937, p. 477-488; Joseph DANEL, *Temps libre et emploi des loisirs*, dans 30<sup>e</sup> Semaine sociale de France, Rouen, Paris, Gabalda, 1938, p. 433-450.

<sup>38</sup> *La mission et les joies populaires*, dans XVI<sup>e</sup> Session de Missiologie de Louvain, 1938, Bruxelles, L'Édition universelle, 1939 (Collection *Museum Lessianum*, section missiologique).

en 1946, leur ont réservé la moitié de leur dernière réunion de 1949, à Joliette, en prenant le titre général: *Travail et Loisirs* <sup>39</sup>. Le congrès de l'Enseignement secondaire au Canada, du 30 juin au 3 juillet 1947, mit aussi ce sujet au programme <sup>40</sup>. Enfin, nouveauté significative, le père André Marc, s.j., dans son magistral ouvrage, *Psychologie réflexive*, analyse tout au long d'un chapitre remarquable, les fondements philosophiques de ce problème humain <sup>41</sup>. En face de ces réalisations pratiques et de ces préoccupations théoriques, on peut se demander où nous en sommes, chez nous, à propos du travail et du loisir.

\* \* \*

Ce qui frappe les observateurs parcourant le vaste champ du travail au Canada, c'est la force croissante, définitivement établie et reconnue, des unions ouvrières. Cette puissance nouvelle coïncide avec une recrudescence de grèves plus ou moins prolongées, paralysant toujours quelques aspects de la vie économique, mais soutenues malgré tout par la sympathie de l'opinion publique. Ces arrêts de travail visent un but précis: diminution des heures de travail, amélioration des conditions du labeur, augmentation de salaires proportionnellement aux profits de l'entreprise et au coût général de la vie, garanties plus sérieuses et plus variées en cas de maladie ou d'accident, etc. Ces manifestations, qui ennuiant les employeurs, appauvrissent les employés, dérangent et inquiètent le confort de la classe bourgeoise, ne sont pas encore, à tout prendre, ce qu'il y a de plus troublant. Elles sont tout simplement les difficultés accompagnant le développement normal de toute activité en passe d'organisation. Ce qui devrait nous préoccuper davantage, c'est

<sup>39</sup> Voir M.-J.-Donat DUFOUR, *Organisation des Loisirs*, dans *XVI<sup>e</sup> Semaine sociale du Canada*, Sherbrooke, 1938, Montréal, Ecole sociale populaire, p. 260-285; abbé F.-X. SAINT-ARMAND, *Loisirs des jeunes*, dans *XXIII<sup>e</sup> Semaine sociale du Canada*, Saint-Hyacinthe, 1946, Montréal, Ecole sociale populaire, 1946, p. 206-224; *Travail et loisirs: XXVI<sup>e</sup> Semaine sociale du Canada*, Joliette, 1949, Montréal, Ecole sociale populaire, 1949.

<sup>40</sup> Abbé Gérard CODERRE, *Les loisirs et la formation de l'esprit chrétien*, dans *La Formation religieuse: Congrès de l'Enseignement secondaire du Canada, 30 juin — 3 juillet 1947*, Comité permanent de l'Enseignement secondaire de la Province de Québec, 1948, p. 394-422.

<sup>41</sup> André MARC, s.j., *Psychologie réflexive*. Lettre-préface de monsieur René Le Senne, 2 vols, Bruxelles, L'Édition universelle, 1949 (*Museum Lessianum*, section philosophique, n<sup>os</sup> 29 et 30).

que, au fond de toutes ces agitations sociales et malgré ces soubresauts toujours douloureux, propriétaires et prolétaires semblent ne pas saisir la véritable valeur humaine du travail.

Parlant devant la section de Bordeaux de la Confédération française des Professions, Son Exc. M<sup>sr</sup> Feltin, maintenant archevêque de Paris, rapportait ainsi l'opinion d'un industriel: « Dans nos usines, nous tissons le lin ou la soie, nous blanchissons le coton, nous durcissons l'acier, nous broyons le minerai, mais nous n'avons pas à nous occuper de ceux qui travaillent; cela n'entre pas en ligne de compte dans nos frais généraux, cela ne produit pas de dividendes <sup>42</sup>. » Les patrons catholiques de chez nous protesteront. Ils sont loin de soutenir une position aussi païenne, aussi brutale. Chrétiens, ils savent reconnaître, affirment-ils, les exigences de la justice et de la charité envers leurs subordonnés. Seulement, dès que les unions urgent un tant soit peu et présentent certaines revendications légitimes bousculant un état de choses anormal, bien que soi-disant consacré par une longue tradition, on constate sans peine que ceux-là même qui se disent catholiques ont souvent dans la pratique envers leurs ouvriers une attitude qui est loin de l'être. On reconnaît les syndicats, dans la mesure où ils consentent à ne pas être trop encombrants et à ne pas déranger une situation stabilisée par l'usage. Pressés par leurs ouvriers et contraints par le gouvernement, des patrons acceptent certaines discussions avec leurs employés; mais ils s'ingénient, au moyen des manœuvres les plus subtiles suggérées par des avocat retors, à contourner et à miner *légalement* les meilleures lois: leur seul but, c'est de concéder le moins possible, de rouler le plus possible leurs partenaires et de placer sous la sauvegarde de l'autorité leurs gains les plus douteux. Si, malgré toutes leurs menées et leurs prévisions, ils sont obligés de reconnaître les demandes qui leur sont faites, ils jouent leur dernière carte, ferment leurs usines, les démantèlent jusqu'à la dernière poutre au prix de sommes rondelettes, les transportent en d'autres régions où la main d'œuvre n'est pas encore organisée. Ils n'hésitent pas ainsi, sans aucune pitié humaine et sans aucun sens social, à ruiner des villes entières. En somme, ce que ces hommes recherchent avant tout, c'est le rende-

<sup>42</sup> *La Croix*, 6-7 mai 1937, p. 3, 2<sup>e</sup> colonne.

ment de leur entreprise; ce qu'ils voient dans leurs ouvriers, ce sont des instruments de rendement <sup>43</sup>.

Après avoir examiné la conduite de trop de patrons, écoutez maintenant les discours prononcés en certaines réunions officielles. Les orateurs insistent sur la nécessité du travail, pour réussir dans la vie: se faire une situation enviable, placer ses enfants, en somme s'enrichir. Sans travail, dit-on, on n'acquiert rien; avec le travail, on acquiert tout. Ces directives de chefs politiques ou de professeurs universitaires, considérant dans le travail surtout le rendement productif, rejoignent la pratique des industriels, ne voyant dans le travailleur qu'un instrument de production. Tout cela n'est pas complètement faux! Le travail est évidemment nécessaire; seul le travail ardu et constant améliore la vie terrestre. Toutefois cet aspect du travail, son rendement matériel, est-il le seul? Est-il même le plus important? Il ne serait pas malaisé de démontrer, avec preuves à l'appui, que ces vues ressemblent fort aux principes fondamentaux de la doctrine communiste. La seule différence c'est que cette dernière vise à faire de la production une mystique et une religion. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de constater le fait: certains patrons et certains dirigeants paraissent vraiment ignorer ou oublier le sens humain du travail.

Les ouvriers, directement en contact avec leurs machines, le comprennent-ils mieux? Il ne semble pas. Voilà un second fait tout aussi inquiétant. Il n'est pourtant qu'une conséquence du premier. Quand les employeurs ne regardent leurs employés que comme des instruments producteurs, ceux-ci s'habituent tout naturellement, sous

<sup>43</sup> Dans ce tableau nécessairement simplifié, il ne faudrait pas généraliser trop vite, en négligeant la complexité du réel. Remarquons tout d'abord qu'on ne dit pas ici, « les », mais « des » patrons. Il faudrait, de plus, distinguer deux cas bien différents, celui des gérants de grosses compagnies bien rentées, pour qui une hausse de salaires, tout en restant ennuyeuse, ne bouleverse pas l'économie; et celui des entreprises moins importantes, au capital naturellement limité, et dont semblable mesure peut compromettre le budget. Combien d'usines ou de manufactures de ce dernier genre ont été mises sur pied et développées par l'initiative entreprenante et le travail acharné d'un seul homme! Il s'y est enrichi; mais il sait parfaitement ce que ça lui a coûté de sueurs et de veilles. Aujourd'hui, cette fortune, qui est la sienne et celle de ses enfants, est placée dans la firme qu'il dirige. Son ambition, légitime d'ailleurs, c'est de conserver son argent, de le rendre productif et même d'augmenter son capital. Il n'en reste pas moins vrai que cet aspect du rendement matériel ne doit pas seul compter; qu'il y en a d'autres aussi importants à considérer. Et voilà justement ce qu'on ne fait pas ou pas assez souvent.

l'influence lente mais sûre du milieu où ils vivent, à n'être plus que des machines inertes, inconscientes et serviles, se désintéressant de plus en plus de leur besoin, ainsi que du fruit de leur besoin. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à prendre le tramway, aux petites heures du matin, à se mêler à cette foule de gens en route vers leurs diverses occupations, serrant sous le bras la traditionnelle boîte à lunch froid. Observez attentivement leurs visages. La plupart sont tendus, durcis, fatigués, mécontents. Ils donnent l'impression d'être rivés à une tâche, qu'ils traînent comme un boulet trop lourd. Ils la subissent plus qu'une corvée, mais comme une véritable servitude. Ils ne peuvent l'éviter; il s'y résignent, parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement. Se traînant au travail sans goût et sans joie, ils s'y cramponnent sans attention et sans attrait. C'est une plainte quasi générale, dans presque tous les domaines. On fait tout à peu près, tuant le temps, se contenant du minimum de réflexion et d'application. On ne jette pas tout son esprit et toute sa volonté dans son activité et dans ses œuvres. On ne prête que ses mains de plus en plus malhabiles, de moins en moins humaines, juste assez pour remplir les conditions extérieures du contrat, pour ne pas risquer le renvoi. On n'a plus le sens de la précision et du fini en chacune des parties des objets que l'on fabrique. On sauve les apparences. Les pièces non aperçues de l'extérieur sont expédiées à la hâte et souvent pleines de défauts. Le reste lui-même ne manque pas d'accrocs, dès que la surveillance du contremaître fléchit. Le temps du départ est-il sonné, on lâche tout, sans demeurer une minute de plus; même si la besogne commencée doit en souffrir. Certains vont parfois jusqu'à prévoir et préparer leur sortie, un gros quart d'heure avant la fin.

Les industriels n'envisagent trop souvent dans leur entreprise que le seul rendement matériel; et, par suite, ne traitent leurs employés que comme des outils mécaniques. Premier résultat: les ouvriers apprennent la leçon, ne voient bientôt plus dans le travail qu'un salaire de plus en plus élevé; et ils cherchent les moyens pour l'obtenir, même au risque de compromettre la position financière de leurs patrons. Deuxième résultat: mécanisés forcément par une atmosphère déprimante, ces mêmes ouvriers travaillent moins et moins

bien. Trop de patrons deviennent de plus en plus durs et inexorables dans le travail qu'ils *font faire*; trop d'ouvriers deviennent de plus en plus insouciant dans le travail qu'ils *font*. Les uns et les autres détruisent, dans le travail et par le travail, leurs plus belles qualités humaines; ils ont évidemment perdu le sens profond du travail.

Si les hommes travaillent de moins en moins, en longueur, en intensité et en qualité, par contre, ils multiplient, sous toutes ses formes, les périodes de ce qu'on appelle aujourd'hui « les loisirs ». Les conditions du travail moderne déshumanisent les hommes. Trouvent-ils au moins, dans leurs loisirs, quelque chose pour se resaisir et se relever ? La situation semble assez tragique en France : « Nous assistons, écrit Yves Cosson, indifférents à l'avènement, dans toutes les activités de la vie sociale, du règne de la médiocrité et de la facilité. Les loisirs que l'on propose aux masses manifestent une pauvreté intellectuelle et une abjection morale dont on mesure mal l'étendue et la gravité. Il n'est pas surprenant en effet de constater que se vérifie simplement l'assertion : À travail abrutissant, loisir abrutissant . . . Le caractère forcené d'un travail inhumain les entraîne [ les travailleurs ] fatalement à rechercher une détente dans les plaisirs violents et faciles, dans l'évasion et l'oubli. Or le divertissement moderne offre à ses consommateurs une marchandise facile que l'on accepte passivement sans choisir. Le cinéma comme la radio, et le spectacle sportif font strictement appel à la sensation et demandent une simple réceptivité. Ainsi s'étend par des moyens puissants et efficaces un climat d'abrutissement : à production de masse, loisirs de masse flattant toutes les perversions et toutes les banalités, présentant des spectacles faux et bêtes, imposant des slogans, caporalisant les esprits<sup>44</sup>. » Commentant cet article, Léopold Richer écrivait dans *Notre Temps* : « Le cinéma se dégrade de plus en plus. La radio se plaît à s'abêtir. Le sport est devenu un commerce, un véritable marché. Et au-dessus de tout cela trône le « comique » qui couronne le gangstérisme et la banale histoire d'amour. Plus une entreprise abêtit les masses, plus elle a de chance de devenir une fructueuse affaire. À ce compte, l'ouvrier ne s'évade pas, il ne

<sup>44</sup> Yves COSSON, *Loisirs des masses modernes : Plaisir d'ilotes*, dans *Témoignages*, n° 21 (1949), 151-154.

se détend pas, il ne se repose pas: il est l'esclave de vils entrepreneurs en abrutissement général <sup>45</sup>. »

Pour qui considère les loisirs chez nous, deux faits sautent aux yeux. Le premier, c'est qu'on passe ses loisirs de moins en moins au foyer, de plus en plus dans des endroits publics: cinéma, spectacles, tavernes, restaurants, courses, sports <sup>46</sup>. Le second fait aussi patent, c'est que les loisirs sont devenus des entreprises commerciales, sous le contrôle de plus en plus exclusif de quelques financiers dont le but principal est de faire de l'argent, le plus possible et le plus rapidement possible. Que visent les directeurs d'un studio en lançant un nouveau film? Les millions qu'il rapportera. Le sujet traité, le talent des « étoiles », l'éducation des spectateurs sont tout à fait secondaires. On en tient compte en autant que ça rapporte et dans la mesure où ça rapporte: ce sont des outils à fabriquer de l'argent. Dès qu'ils faillissent à leur tâche, on écarte sans regret des interprètes habiles mais malchanceux, et l'on cuisine son public à coup de propagande. Que recherchent les grands propriétaires des ligues officielles de hockey et de balle au camp? L'honneur de leur ville ou de leur pays? Le déploiement harmonieux d'une équipe bien équilibrée? L'élégance et la puissance d'un joueur exceptionnel? Le développement physique des jeunes? La détente enrichissante du peuple? Bien non! Tout cela n'est qu'un instrument. Ce qui compte avant tout, ce sont les profits reluisants de chaque saison; et seuls les initiés peuvent entrevoir leur quantité croissante. Tout est en fonction de ça; tout est sacrifié à ça. C'est ainsi que les « entrepreneurs » sportifs de nos grandes villes nord américaines amoncellent des revenus; c'est ainsi que dans une région du Québec, un trust, contrôlant une ligne d'autobus, des arénas et une ligue d'équipes formées en presque totalité de joueurs étrangers grassement payés, a réalisé en peu d'années des millions.

Que les organisations sportives se paient par elles-mêmes et paient leurs commenditaires, il n'y a pas de mal à ça; c'est normal. Qu'elles

<sup>45</sup> *Notre Temps*, 10 sept. 1949. p. 1.

<sup>46</sup> Ce fait préoccupe les sociologues. Voir *Les loisirs familiaux d'aujourd'hui*. Rapport du Congrès tenu à Montréal, les 25-26 mars 1949, sous les auspices de la Division des Loisirs, Conseil canadien du Bien-être social. Texte miméographié, 42 p., plus deux appendices.

soient tout orientées vers des dividendes de plus en plus grossis, voilà le danger et voilà ce qui corrompt actuellement les sports américains et canadiens. Parce qu'ils visent surtout à produire de l'argent, ils abaissent le peuple en le tourmentant, au lieu de l'élever en le reposant.

Tout d'abord, nos loisirs commercialisés modernes tuent, chez leurs adeptes, le sens de l'économie, en développant des habitudes effrénées de dépense. D'où viennent en effet les profits réalisés par les grands financiers des loisirs ? Des masses populaires, qui, au lieu d'épargner, jettent à pleines mains cet argent qui assurerait la sécurité de leur famille. « Perdre son temps de façon agréable, de façon profitable et enrichissante, c'est donc presque aussi difficile, en notre pays, que de gagner son sel. Et l'argent que reçoit l'ouvrier en échange de sa peine, il le cède en grande partie aux marchands de bonheur. Est-ce normal<sup>47</sup> ? » C'est un problème angoissant pour les familles moyennes; encore plus chez les jeunes qui songent à fonder un foyer et, par conséquent, doivent s'ingénier pour se constituer une réserve. Sortir à deux, une couple de fois la semaine pour aller au cinéma, au concert, au stadium ou au forum, avec les dépenses qui accompagnent ou suivent habituellement, devient fort dispendieux et pèse lourdement sur le salaire hebdomadaire.

Non seulement les loisirs modernes, entraînant au gaspillage et par conséquent ruinant la vertu d'économie, faussent à la longue le jugement pratique, mais aussi et surtout désorganisent de plus en plus le fonctionnement ordonné de nos facultés humaines. Dans le domaine du sport, on joue de moins en moins; on préfère regarder jouer. Et ces longues séances de spectateurs débilitent. Pour s'en convaincre, il suffit d'assister aux grandes parties de hockey. Avant la partie, un tintamarre de musique échevelée frappent les nerfs, les excitent et les préparent aux émotions fortes de la lutte. Le jeu s'amorce. Les yeux sont fixes, les corps tendus, les mains s'agitent, les figures s'enflamment. On s'échauffe, on crie, on frappe du pied, on trépigne, on perd le contrôle de sa sensibilité, on s'emporte. L'esprit voit double et juge mal; des paroles insensées jaillissent et se multi-

<sup>47</sup> Georges PELLETIER, *Recherche du temps perdu*, II, dans *Le Devoir*, 13 avril 1948, p. 10.

plient. Ce qui est déplorable chez des jeunes gens est encore plus désastreux chez les jeunes filles. Plus délicates, plus émotives, elles sortent de ces grands matchs, brisées physiquement et moralement. Écrasé par une partie mais ensorcelé par cette atmosphère excitante, on répète l'expérience, on s'y habitue, on s'y passionne, on ne peut plus s'en passer. On trouve toutes sortes de prétextes à ces sorties dispendieuses pour sa bourse et ruineuses pour sa santé. Il faut bien se divertir. Plus le spectacle est violent, plus il est attirant; mais aussi plus il est démoralisant. C'est à ce régime, qu'on sape son système nerveux, et que, par contrecoup, on ankylose sa conscience et l'on paralyse les choix raisonnés de sa liberté. C'est ainsi qu'en se dopant de bruits, pour tâcher d'oublier la monotonie ahurissante du travail journalier, on gaspille ses loisirs à se détruire soi-même et par conséquent à se déshumaniser, à se rendre de moins en moins propre à une besogne humaine sérieuse. « Le temps que l'homme tue tuera l'homme en son temps ! » lit-on sur un vieux cadran solaire du moyen âge. Le loisir, tout comme le travail, mal employé, abaisse l'homme en le rendant de moins en moins maître de ses facultés spirituelles et par contrecoup de plus en plus esclave des puissances inférieures de sa nature <sup>48</sup>.

Le travail abrutit l'ouvrier, parce qu'on mesure cette activité par son seul rendement matériel; voici que le loisir continue la déchéance de l'homme, justement parce que cette autre forme d'activité est aussi orientée à faire d'abord de l'argent. Que veulent donc les ouvriers, grommellent souvent les patrons impatientés ? Ils ont des salaires plus élevés qu'autrefois, un train de vie plus considérable que celui dont jouissaient leurs pères, des congés payés,

<sup>48</sup> Autres aspects désordonnés du sport moderne commercialisé. Il est pratiquement impossible aux joueurs ordinaires, sans talent spécial, qui ne jouent pas pour s'enrichir, mais pour se développer ou se reposer, de former des équipes indépendantes et de trouver des endroits pour s'ébattre. Tout est accaparé par les ligues officielles. Si vous avez du talent, vous êtes aussitôt encerclé par les tentacules des grands financiers, toujours aux aguets de chair neuve pour alimenter les ligues majeures. C'est ainsi que des centaines de jeunes sont entraînés chaque année en dehors de leurs études. Au lieu de se préparer à remplir dans la société une profession ou un métier, ils deviennent librement et légalement les esclaves des grands promoteurs sportifs, qui se disputent quelques années leurs énergies, avant de les abandonner à leur sort. Voir un article récent sur le monopole du hockey, dans *Montréal-Matin*, 6 déc. 1949, p. 22; voir aussi une note sur *Un abus du sport commercialisé*, dans *Relations*, 9 (1949), 331.

des divertissements variés. Exactement, tout cela n'est pas l'essentiel, car tout cela est ordonné à une fin inférieure, qui, au lieu de perfectionner l'homme, l'abaisse et le réduit au rang d'une bête. On ne remédiera jamais aux maux issus du travail inhumain à l'usine, en augmentant le confort du travailleur chez lui, ou en multipliant des plaisirs d'ilotes autour de lui. « Si les conditions du travail du prolétaire de l'industrie et du commerce ne changent pas, l'élévation du niveau des salaires ne pourra que lui nuire. L'homme voué à un travail malsain est voué à un loisir malsain. Le loisir (avec toutes les distractions qu'il implique) n'est plus pour lui le prolongement rythmique du travail, c'est une manière de s'évader, de se venger du travail: au lieu de rendre la reprise du travail plus facile, il la rend plus amère <sup>49</sup>. »

« Ce que veulent les ouvriers, c'est bien simple, répond avec vigueur Son Exc. M<sup>sr</sup> Ancel, évêque auxiliaire de Lyon. Ils veulent devenir des hommes comme les autres et être traités en hommes comme les autres [ . . . ] Le mouvement ouvrier est la participation de la classe ouvrière au progrès général de l'humanité. Les ouvriers souffrent parce qu'ils ne sont pas des hommes comme les autres. Les ouvriers désirent monter. C'est le mouvement ouvrier. Bien sûr, à la base de tout cela, au point de départ de tout cela, il faut un salaire vital et un travail humain. Mais ce n'est pas le but, c'est le point de départ. Le but, c'est de devenir des hommes comme les autres et d'être traités en hommes comme les autres. Ce n'est pas du marxisme, ce n'est pas de la lutte des classes, ce n'est pas de l'anticapitalisme. C'est seulement un aspect particulier du progrès humain <sup>50</sup>. »

\* \* \*

L'exposé qu'on vient de lire n'apporte encore aucune solution précise: tel n'était pas son but. Il se proposait simplement d'analyser les conditions présentes du travail et du loisir chez nous. Et de ce point de vue, il est, semble-t-il, révélateur.

<sup>49</sup> Gustave THIBON, *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, préface de Gabriel Marcel, Paris, Librairie de Médicis, 1942, p. 30 (Collection *Civilisation*).

<sup>50</sup> *Témoignage Chrétien*, cité par *Notre Temps*, 21 mai 1949, p. 1.

Il relève deux séries de faits évidents: 1° les heures de travail diminuent; celles du loisir augmentent; 2° aux périodes de travail, on accomplit sa besogne de moins en moins bien; à celles de loisir, on se repose de moins en moins réellement. Partant de ces données, l'étude précédente diagnostique un mal chronique, qu'on ne peut plus nier, bien qu'on s'efforce de le cacher à coup de discours sonores ou de l'atténuer avec des palliatifs de fortune. On peut ramener ce désordre aux deux points suivants: 1° le travail et le loisir actuels rabaissent l'homme, au lieu de l'élever; 2° parce que l'un et l'autre sont dominés par l'appât presque exclusif de l'argent.

Pareille situation doit faire réfléchir ceux qui s'intéressent, de près ou de loin, au sort des hommes. Leur premier souci devrait être de revenir à la base et de déterminer nettement la vraie valeur humaine du travail et du loisir. C'est ce que nous tenterons dans un article subséquent.

Jean-Paul DALLAIRE, s.j.,  
professeur au Scolasticat  
de l'Immaculée-Conception,  
Montréal.

# Situation de Goethe

---

Deux amours ont donc bâti les  
deux cités [ . . . ] (Saint AUGUSTIN.)

La célébration des centenaires qui s'affirme de plus en plus comme un coutume générale, ne présente pas seulement l'avantage de multiplier les études et les publications sur un sujet donné; le ton même et les diverses réactions provoquées par l'évocation d'une figure exemplaire, constituent peut-être l'un des symptômes les plus clairs pour qui cherche à déceler l'orientation générale, profonde, de la pensée contemporaine.

Disparus depuis si longtemps, en effet, ces hommes au nom prestigieux ont pris la valeur de symboles. Non d'ailleurs qu'ils puissent être absolument compris, sans aucune référence au temps même où ils vécurent. Tout au contraire, leur génie a seulement cristallisé autour de leur personne ou de leur œuvre tout le substrat intellectuel de leur temps, de sorte qu'ils permettent de « faire le point » et, situant dans les multiples courants de pensée, la position d'une époque donnée, la réaction même qu'ils provoquent en nous — admiration ou blâme — est le plus sûr indice de notre propre position<sup>1</sup>.

Ainsi, les hommes de la Renaissance se reconnurent en leur commune admiration pour l'antiquité classique; ainsi Shakespeare fut le drapeau derrière lequel se groupèrent les jeunes romantiques, jusqu'alors hésitants et dispersés.

Ainsi, plus près de nous, l'art nègre fut le catalyseur qui précipita la naissance du cubisme.

<sup>1</sup> Le meilleur exemple d'étude soucieuse de juger un auteur concrètement, c'est-à-dire en tenant compte de son rôle dans l'évolution historique — et donc, par rapport à nous, — je le trouve justement dans la traduction récente des études de Georges LUKACS, groupées sous le titre *Goethe et son Epoque* (éd. Nagel, 1949). Jugeant les faits sur des présupposés idéologiques très différents des nôtres, il est d'autant plus remarquable qu'il aboutisse à des conclusions sur l'unité dialectique des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles (ère de lumières issue du classicisme — Aufklärung, romantisme) assez voisines des miennes (voir plus bas, et dans un autre article publié dans *Témoignages*, n° 20, p. 98-106).

Or deux centenaires tout récents ont suscité certaines révisions de valeurs qu'il ne faut point exagérer, mais qu'il semble pourtant utile de souligner afin d'en mesurer l'exacte portée.

Tandis en effet, que le centenaire de Chateaubriand redonnait à son œuvre, d'abord si haut portée, puis à peu près oubliée, un regain d'actualité<sup>2</sup>, Göthe, jusqu'ici unanimement vénéré voit s'élever dans le concert de louanges qui célèbre sa naissance, quelques sons discordants: témoins A.-M. Schmidt parlant, dans *Réforme*, du mythe göthéen, tandis qu'Ed. Humeau, dans *Arts*, lui oppose la supériorité des romantiques allemands, et qu'André Rousseaux parle plus clairement de l'inactualité d'un tel centenaire<sup>3</sup>.

Sans doute, les éloges ne manquent point — et dithyrambiques. Par exemple Edmond Jaloux: « Que l'on critique autant qu'on le veut mon travail, je défie qu'on y trouve une ligne qui ne témoigne pas de mon culte pour le grand homme dont j'ai voulu résumer l'exemple<sup>4</sup>. »

Mais le nombre et l'excès même de ces éloges ne doit point cacher que les critiques viennent de ceux qui font profession de suivre au plus près l'évolution de la pensée d'aujourd'hui. Et il est remar-

<sup>2</sup> Entre beaucoup d'autres, rappelons seulement les remarquables travaux de Maurice LEVAILLANT pour les *Mémoires d'Outre Tombe* (Edition du Centenaire, Flammarion), l'essai du Gustave THIBON (Ed. du Rocher) et la biographie de L.-M. CHAUFFIER (Gallimard).

<sup>3</sup> Dans sa chronique du *Figaro littéraire*, 27 août 1949. Voici le tableau des études — seulement récentes — que j'utilise au cours de cet article:

En tout premier lieu, le volume de Ch. Du Bos, *Aperçus sur Goethe* (Corréa), qui est bien la plus minutieuse et perspicace « approximation » de la personnalité et de la vie religieuse de Göthe. Devant une telle compréhension, les deux biographies d'Ed. JALOUX (A. Fayard, réédition de 1949) et de M. BRION (Albin Michel) paraissent très superficielles.

Rob. D'HARCOURT, *La Religion de Göthe*, Strasbourg, F.-X. Le Roux, est un relevé de tous les signes positifs en faveur de la tendance au catholicisme chez Göthe. Il ne donne donc qu'un petit aspect de sa religion.

Jean BOYER, *Pour connaître la Pensée de Göthe* (Ed. Bordas): choix de textes commentés.

Th. MANN, *Göthe et Tolstoï* (éd. Attinger, 1947).

Deux numéros spéciaux de la *Revue de Littérature comparée* (avril et septembre 1949) qui avait eu l'excellente idée de grouper l'hommage aux deux « centenaires ». Malheureusement, à part l'article de F. Baldensperger qui n'envisage d'ailleurs que le rapport historique, tous les autres étudient soit Göthe, soit Chateaubriand, sans les comparer, ce qui eût pourtant convenu dans une telle revue.

*Etudes germaniques*: un numéro spécial (avril-septembre 1949) contient en particulier une bibliographie de 1912 à 1948, et un important article de A. CLOSS, *Göthe und Kierkegaard: Gleichgewichtige Mitte und « Entweder-Oder »*, qui sont évidemment deux types de pensée très divergents (alors que Lukacs rapproche au contraire Göthe d'Hegel, non sans raison).

<sup>4</sup> JALOUX, *op. cit.*, p. 10.

quable qu'André Gide, lui-même, autrefois si élogieux, mette aujourd'hui quelque réserve dans son admiration pour Goethe. Bref, cette étoile présente les premiers signes d'un déclin encore accru par la faveur dont jouit à présent Chateaubriand.

Pour mieux juger du travail qui se fait ainsi dans les meilleurs esprits de notre temps, souvent à leur insu, rappelons d'abord les pièces du débat.

Le rapprochement même des éloges que Gide et Valéry, ces émules, décernent à Goethe, fait à lui seul pressentir la raison dernière de son prestige et tout à la fois de ses limites.

« Il nous donne, explique A. Gide, le plus bel exemple, à la fois souriant et grave, de ce que, sans aucun secours de la grâce, l'homme de lui-même peut obtenir [ . . . ] », et Valéry précise: « Il nous représente . . . un des meilleurs essais de nous rendre semblables à des dieux<sup>5</sup>. »

« Il représente » . . . , « c'est une exemple » . . . : nous voici dès l'abord prévenus que le cas de Goethe dépasse, et de beaucoup, sa propre personnalité. Il s'agit ici d'une vie élevée au rang — au « mythe », disait A.-M. Schmidt — de modèle, de « canon » humain.

Et quel est cet idéal dont il semble la vivante réalisation, sinon l'humanisme, envisagé comme le parfait développement des facultés et de la personne humaine ?

*Goethe ou l'homme parfait.* Voilà le thème à peu près universel des innombrables louanges dont il fut le sujet.

Avouons que l'idole était bien choisie. Quelque raisons que l'on puisse avoir de se méfier d'un tel humanisme — nous y reviendrons à l'instant — il convient toutefois de reconnaître qu'on ne reprend jamais contact avec Goethe sans un certain sentiment d'aisance, qui découle comme de source, de la noblesse, de la plénitude, bref, de l'harmonie que Gide note au plus juste par ces deux mots: « souriant et grave ». Grave, parce que pleine de substance et d'humaine sagesse; souriante, pourtant, et réalisant comme sans effort cette perfection de la vie.

Charles du Bos, avec l'admirable compréhension qui le caractérise, a détaillé les différents éléments de la sagesse de Goethe:

<sup>5</sup> Cité par A. ROUSSEAUX.

« [ . . . ] cette aptitude heureuse à s'enrichir de tout, cette spontanéité créatrice à chaque instant provoquée par le monde des objets, bref cette culture au sens le plus complet de ce mot; et plus fondamentalement le souci de préserver et d'user au mieux de sa personnalité, « *Höchstes Glück der Erderkinder* », cette béatitude suprême des enfants de la terre <sup>6</sup>. »

Enfants de la terre <sup>7</sup> ! Ici revient à la mémoire la précision apportée par Gide: « sans aucun secours de la grâce », et l'on serait porté à conclure avec W. Göthe lui-même que cet homme très terrestre <sup>8</sup> « consacre le triomphe de l'humain dans toute sa pureté <sup>9</sup> ».

Ce qui est vrai, sans doute, au sens du moins où « l'humain dans toute sa pureté » n'exclut pas toute valeur religieuse, ni même toute grâce divine.

Nous n'avons, par exemple, aucune raison de mettre en doute la sincérité de Göthe écrivant en 1823 (donc neuf ans seulement avant sa mort): « Nous prenons plaisir à tout ce qui défile sous nos yeux, et cette fuite du temps ne nous contristera pas si à chaque instant nous avons l'éternité présente à la pensée. Toute ma vie [ . . . ] j'aurai traversé l'agitation de la terre le regard fixé sur les objets suprêmes <sup>10</sup>. »

Et c'est encore sous la même préoccupation de l'éternité que W. Göthe écrit l'un des plus beaux éloges qu'il ait faits du catholicisme: « [ . . . ] l'éternel, les habitants de cette demeure l'avaient trouvé dans une foi qui solennellement affirme et promet ce que d'autres religions ne font qu'enseigner et laisser espérer <sup>11</sup>. » Werther même, d'après l'importante étude de J. J. Anstett, serait lui aussi tourmenté par la recherche de l'éternité <sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Voir Du Bos, *Aperçu sur Göthe*, p. 13-101 — ces entretiens datent de 1932, l'année même du premier centenaire de sa mort, et le zénith de sa gloire.

<sup>7</sup> C'est le thème majeur de Mann, qui en profite pour rapprocher Tolstoï de Göthe, au lieu que Du Bos les opposait — non sans raison — sur la différence de leur culture — subjective chez Tolstoï, objective chez Göthe (voir Du Bos, *op. cit.*, p. 62 et suiv.).

Du Bos, *op. cit.*, p. 62 et suiv.).

<sup>8</sup> R. D'HARCOURT, *op. cit.*, p. 23. Voir MANN, *op. cit.*, p. 5: reprenant d'ailleurs la comparaison de Göthe dans *Mutter Erde*, il parle de la « conscience antenne ».

<sup>9</sup> Cité et commenté par Du Bos, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>10</sup> Cité par R. D'HARCOURT, *op. cit.*, p. 62.

<sup>11</sup> Cité par R. D'HARCOURT, *op. cit.*, p. 49-50.

<sup>12</sup> Dans *Etudes germaniques*, 1949, p. 121-127.

Mais dans cette quête de l'absolu, bien trop fondamentalement humaine pour qu'elle n'aiguille pas aussi l'œuvre entière de Goethe, on ne voit point qu'il ait opté pour l'une ou l'autre religion. Bien au contraire: « Je me composais, dit-il, un Christianisme à mon usage personnel <sup>13</sup>. » Idée assez blasphématoire pour qui tient la religion comme objet de Révélation, mais dont Goethe ne semble pas même voir l'énormité: « [ . . . ] rien ne me sembla plus naturel que de former ma religion, et je le fis avec beaucoup d'agrément <sup>14</sup>. »

On peut voir dans cet aimable syncrétisme religieux, le comble de l'humanisme et de la tolérance: ainsi rien ne lui reste étranger <sup>15</sup>: « Pour moi, avec les tendances diverses de ma nature je ne puis me contenter d'une seule manière de penser. Comme poète et comme artiste je suis polythéiste; panthéiste au contraire en tant que naturaliste, et l'un aussi décidément que l'autre <sup>16</sup>. »

Après cela on peut conclure avec E. Callot: « Certes rien ne s'oppose plus à l'idéal chrétien que ce tranquille et harmonieux épanouissement dans la joie, et il est naturel que l'Église n'admette pas cette éthique <sup>17</sup>. »

\* \* \*

Gardons-nous pourtant de tomber dans le panneau. L'opposition entre le triomphe « de la joie » de cet humanisme et la morale de l'Église est tout à la fois trop simple — car notre catholicisme n'est pas triste non plus, et Notre-Seigneur a laissé à ses disciples la consigne que leur joie fût pleine — et cependant beaucoup plus importante qu'on l'imaginerait d'abord.

Parce que, loin de pouvoir s'établir entre « paganisme » et « christianisme », l'opposition joue ici entre humanisme et sagesse divine (c'est-à-dire chrétienne).

Goethe, encore une fois, n'exclut rien, du moins en apparence, *pas même la grâce* dont il définit le rôle dans la célèbre finale du second Faust

<sup>13</sup> Cité par R. d'HARCOURT, *op. cit.*, p. 77.

<sup>14</sup> BRION, *op. cit.*, p. 86.

<sup>15</sup> E. VERMEIL, dans *Revue de Littérature comparée*, 1949, p. 207.

<sup>16</sup> Lettre à Jacobi, 6 janvier 1813.

<sup>17</sup> Dans *L'Age nouveau*, oct. 1949, p. 20 (article sur l'universalisme et le libéralisme de Goethe).

Celui qui s'efforce et cherche dans la peine  
 Nous pouvons le sauver  
 Et si surtout l'amour  
 D'en haut intercède en sa faveur<sup>18</sup> . . .

commentée ainsi par Goethe lui-même: « Il y a en ce texte la clé du salut de Faust. D'un côté, en Faust lui-même l'activité toujours plus haute et plus pure jusqu'à la fin; de l'autre l'amour éternel venant d'en haut. Solution en conformité parfaite avec nos conceptions religieuses d'après lesquelles nous ne parvenons pas à la béatitude par nos propres efforts mais au moyen de la grâce divine se surajoutant à nos efforts<sup>19</sup>. »

On ne pouvait mieux dire et porter jusqu'à l'extrême, l'illusion qui est sans doute à la base de l'humanisme *même chrétien*, que dans l'œuvre du salut, l'homme et la grâce divine sont comme deux forces seulement conjuguées « en attelage ».

De telle sorte que Goethe ici représente *aussi* l'humanisme chrétien poussé à son extrême. Ce que Gide, me semble-t-il, n'a pas vu. Et du coup, voilà doublée l'importance des réactions à son égard, surtout quand on pense que A.-M. Schmidt et Rousseaux, après Du Bos, sont des chrétiens.

Mais il n'est pas moins évident que « cette situation religieuse fondamentale<sup>20</sup> » — à savoir humaniste — est le fruit normal de la racine que nous avons décelée à l'humanisme goethéen: savoir, le respect et l'attachement à la personnalité. Pour employer un mot de Goethe lui-même, « le but de la vie, c'est la vie même ». Ou encore, « je n'ai visé qu'à me perfectionner et me rendre plus clairvoyant, à accroître le contenu de ma propre personnalité<sup>21</sup> ».

Ainsi « l'homme sauve son moi, sa personne, au ciel comme sur la terre. Il réclame toutes les joies sur la terre, la satisfaction de tous ses sens, en même temps la Parole de Dieu [ . . . ]<sup>22</sup> »

Mais la Parole de Dieu c'est: « Qui s'aime se perdra. » Il nous faut en voir à présent la réalisation sous l'apparent triomphe de Goethe.

\* \* \*

<sup>18</sup> Je cite dans la traduction de H. LICHTENBERGER (coll. bilingue Aubier).

<sup>19</sup> Cité par R. D'HARCOURT, *op. cit.*, p. 114.

<sup>20</sup> Expression employée par DU BOS (*op. cit.*, p. 223 et suiv.) dans un sens d'ailleurs assez différent.

<sup>21</sup> MANN, *op. cit.*, p. 45.

<sup>22</sup> E. VERMEIL, dans *Etudes germaniques*, 1949, p. 119.

On devine où mène une telle idolâtrie de soi. Non seulement Goethe « évanouit » de la religion catholique ce qui en est le centre, je veux dire l'Incarnation et la Rédemption;

Puisque Dieu s'est fait homme pour nous permettre, à nous pauvres créatures charnelles, de le saisir et de le concevoir, il ne faut se garder de rien tant que de le refaire Dieu<sup>23</sup>.

Une croix sur un habit, une décoration, est un objet agréable, mais cet affreux bois du supplice, qui est la plus abominable image qui existe sous le soleil, aucun homme sensé ne devrait la dresser dans le ciel<sup>24</sup>.

mais ce « déisme » de la personnalité sera encore, par un fatal retournement, la cause de l'échec *même purement humain* de la vie de Goethe.

Je ne parlerai pas ici de l'orgueil et du fatal égoïsme de cette vie qui progressait sur les cadavres de son amour. Il faut l'aveuglement des panégyristes pour l'applaudir<sup>25</sup>.

C'est, plus subtilement, mais beaucoup plus profondément, sur le plan personnel de son humanisme que je voudrais montrer l'échec de Goethe. Valéry du reste le dit implicitement: tragique aventure pour l'homme que de se vouloir semblable à Dieu.

Goethe pourtant, semblait avoir tôt renoncé à la tentation prométhéenne: « Avec les dieux ne doit se mesurer nul homme »; et, classique en cela, il affirmait que la sagesse était de tenir compte de ses limites: « [ . . . ] un cercle étroit enserre notre vie [ . . . ] Si l'homme se dresse et touche de la tête les étoiles, nulle part alors ne sont attachés ses pieds incertains, et il est le jouet des nuages et des vents. Qu'il se campe avec ses os consistants et pleins de sève sur la terre durablement et solidement fondée, qu'il ne s'élève pas jusqu'à se comparer à rien de plus haut que le chêne ou que la vigne<sup>26</sup>. »

Mais rien ne vaut contre la logique du sentiment et cette poussée religieuse initiale qui ne perd jamais ses droits. Une fois posée la personnalité comme fin dernière réelle, il est fatal qu'elle polarise,

<sup>23</sup> Je ne retrouve plus la référence de ce texte qu'il faudrait d'ailleurs comparer à celui des *Mémoires*, l. VIII, in fine.

<sup>24</sup> Cité par BRION, *op. cit.*, p. 66.

<sup>25</sup> L'analyse psychologique de la vie sentimentale de Goethe, si souvent étudiée, est reprise surtout dans BRION et dans JALOUX qui avoue: « Chez Goethe, tout tournait à l'orgueil » (p. 25).

<sup>26</sup> Cité et commenté par DU BOS, *op. cit.*, p. 59-60. Voir BRION, *op. cit.*, p. 145.

avec cet aspect de « béatitude » qu'elle a usurpé, toute la religiosité latente et prenne elle-même, de ce fait, une valeur de religion. Autrement dit, qu'elle devienne Dieu, ou plus exactement l'idole qui remplace le seul vrai Dieu.

Ch. Du Bos a souligné toute la gravité d'un texte apparemment badin: « [ . . . ] depuis mon enfance j'avais cru avoir de très bons rapports avec mon Dieu; bien plus je me figurais après diverses expériences *qu'il était même en reste avec moi* et j'étais assez hardi pour croire que j'avais quelque chose à lui pardonner. Cette suffisance se fondait sur ma bonne volonté infinie, à laquelle il aurait dû, me semblait-il, venir mieux en aide<sup>27</sup>. »

Suffisance, en effet — et Dieu seul se suffit, — que de réclamer à Dieu ses comptes, comme s'il devait quelque chose; en fait, la palinodie est complète: ayant renversé les termes et mis, pour ainsi dire, Dieu au service de sa personnalité, c'est-à-dire encore, ayant fait de Dieu sa chose, un pur objet, il est naturel qu'il ne puisse même plus le concevoir comme un être *personnel*. La propre personnalité de Goethe vient d'éclipser, pour tout le reste de sa vie, l'être personnel de Dieu qu'il avait pourtant connu dans la crise religieuse de son adolescence. Que l'on se rappelle en effet les deux lettres célèbres, à Langer (17 janvier 1769): « Le Seigneur s'est emparé de moi. Je marchais trop lentement ou trop vite à son gré et alors il m'a empoigné par les cheveux<sup>28</sup> »; puis à Augusts Trapp (28 juil. 1770): « Je vis au jour le jour et je remercie Dieu, et parfois aussi son Fils<sup>29</sup> quand je m'en sens le droit [ . . . ] un seul mouvement, un seul débordement de notre cœur au nom de Celui qu'en attendant nous nommions Un Seigneur jusqu'à ce que nous nous sentions autorisés à le nommer *Notre* Seigneur<sup>30</sup>. » Peut-on mieux indiquer le seuil de la vraie religion — passer d'*Un* à *Notre* Dieu, c'est-à-dire au *Tu* augustinien — et du même coup la condition fondamentale: la

<sup>27</sup> Du Bos, *op. cit.*, p. 219.

<sup>28</sup> Cité par Du Bos, *op. cit.*, p. 217.

<sup>29</sup> Du Bos (*op. cit.*, p. 183) insiste avec raison sur la difficulté que Goethe eut toujours à reconnaître un médiateur dans ses rapports avec Dieu. Voir sa maxime célèbre sur les deux seules vraies religions (piétiste ou naturaliste) à l'exclusion de toute autre « idolâtrie » (*Maximes et Réflexions*, d. CLXVII).

<sup>30</sup> Cité par Du Bos, *op. cit.*, p. 244.

grâce divine (« empoigné par les cheveux ») qui nous délivre de nous-même (« un seul débordement de notre cœur ») ?

Après de tels aveux, comme le panthéisme de Goethe prend figure d'un échec ! et presque d'un cachot : cette âme qui fut si près de s'ouvrir à l'infinie richesse de Notre-Seigneur, ne fait plus que dilater à la mesure de son infini besoin de Dieu, sa propre personnalité. Je sais bien que son tempérament le portait à cet évanouissement de la personnalité divine, et Ch. du Bos note fort justement que c'est le danger des natures poétiques trop portées aux choses visibles pour atteindre à travers elles autre chose qu'un Dieu assez impersonnel<sup>31</sup> : le panthéisme sera toujours l'écueil du lyrisme, tandis que la foi commence où l'on ne voit plus.

Je sais bien aussi, que sa philosophie l'y portait. Un texte des conversations avec Müller éclaire le rôle joué à ce point de vue par le platonisme latent à tout l'humanisme : Il y a longtemps que j'ai eu l'idée du type primordial. Aucun être organique n'est tout à fait adéquat à l'idée sur laquelle il repose ; derrière tout être il y a son idée supérieure. C'est là mon Dieu, le Dieu que de toute éternité nous cherchons<sup>32</sup> [ . . . ] »

Ces composants ont joué sans aucun doute leur rôle néfaste dans l'évolution de la pensée religieuse de Goethe, mais bien plus décisif, me semble-t-il, cet attachement à soi-même dont Goethe est peut-être le représentant idéal.

\* \* \*

Examinant ainsi le drame de ce point de vue religieux, on voit mieux les affinités profondes qui unissent les prétentions romantiques au superbe classicisme de Goethe<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Id., *ibid.*, p. 186.

<sup>32</sup> BOYER, *op. cit.*, p. 148.

<sup>33</sup> Si étonnant qu'il paraisse, nous n'avons pas encore de bonne vue d'ensemble sur l'aspect religieux du romantisme (à part les thèses de Seillières qui sont assez tranchées). La meilleure chose serait encore le numéro spécial de *Cahier du Sud* sur le *Romantisme allemand* (nous le citerons selon l'édition de 1949, très remaniée). Malheureusement l'article de E. VERMEIL sur le romantisme religieux est assez faible, et il faut se contenter de monographies comme les précieux fragments de DU BOS sur Novalis (p. 145-160) et de RAYMONDE VINCENT sur Hoffmann (p. 292-299). À propos de l'article de P. Missac sur Hoffmann et le péché originel, précisons avec DU BOS (*Aperçus sur Goethe*, p. 227 et suiv.) que le sens de la culpabilité n'est pas le sens du péché, et qu'à interpréter dans un sens freudien le sentiment du péché originel, on le supprime dans ce qu'il a de propre et qui ne peut se concevoir que par rapport à Dieu (donc théologiquement).

Sans doute, l'antithèse est profonde entre l'un et les autres. Göthe accepte avec ses limites, l'obligation pour toute pensée humaine de se cultiver sur un monde qui est extérieur, objectif, et de ce fait, harmonise les hauts moments de sa vie en un bel ensemble plastique, tandis que les romantiques, assoiffés d'infini se perdent en leurs aspirations subjectives, y rencontrant un chaos qu'ils espèrent seulement exorciser par le charme de la musique. Et rien que sous cet angle de la prédominance de l'un ou l'autre de ces sens, la vue et l'ouïe, il serait tentant de reprendre une fois de plus le thème de l'opposition entre classiques et romantiques <sup>34</sup>.

Cette opposition pourtant reste bien superficielle, en regard du lien profond d'humanisme qui unit ces deux attitudes, et l'on pourrait dans le sens des magnifiques prospections de G. Bachelard sur les formes de l'imagination estimer que, pour différents qu'ils soient — comme peuvent l'être extraversion et intraversion — l'imagination de l'ouïe et celle de la vue ressortissent au même type *formel*, par opposition à l'imagination du toucher (qui, pour le dire en passant, se trouve comme par hasard être celle dont usent le plus volontiers les mystiques orthodoxes). Mais, pour en revenir à notre sujet particulier, on passe par un renversement dialectique extrêmement simple de Göthe au romantisme <sup>35</sup>, de l'aspect affectif de la religion göthéenne, « le sentiment est tout <sup>36</sup> », au primat du subjectif et de l'irrational, chez Novalis par exemple. De même, l'effort prométhéen qui est l'un des signes les plus constants du romantisme, on le trouve déjà, plus qu'en germe, dans l'effort de l'humanisme göthéen pour nous rendre semblables à des dieux.

Écoutons par exemple Novalis: « Lorsque, se détachant de tout objet particulier et réel, le cœur se sert lui-même, lorsqu'il devient à lui-même son propre idéal, alors naît la religion. Tous les pen-

<sup>34</sup> Comparer, par exemple, DU BOS, *op. cit.*, p. 80 et suiv., ou BRION, *op. cit.*, p. 414 et suiv., sur le génie plastique de Göthe, et *Kreisleriana* d'HOFFMANN (je les cite dans la traduction de A. BÉGUIN, Gallimard, 1949), ou le commentaire de Ch. DU BOS sur la *Stimmung* (*Romantisme allemand, numéro spécial de Cahier du Sud*, p. 152).

<sup>35</sup> C'est ici que je rejoindrais G. Lukacs: classicisme et romantisme s'opposent beaucoup moins entre eux qu'ils ne participent à un commun mouvement appelé par Lukacs progressiste et par moi humaniste (finalement opposé au Christ).

<sup>36</sup> Sur cet aspect affectif de la piété de Göthe et de sa croyance, voir R. D'HARCOURT, *op. cit.*, p. 120-121 et 74.

chants se fondent en un penchant unique, dont le miraculeux objet est un être plus haut, une divinité [ . . . ] Ce Dieu naturel nous consomme, nous enfante [ . . . ] se donne à nous, se laisse consommer, engendrer, enfanter par nous; en un mot, il est l'étoffe infinie de notre agir et de notre pâtre<sup>37</sup>. »

Plus clairement encore, voici maintenant Hoffmann: « La véritable musique sacrée, celle qui accompagne le culte ou qui plutôt est elle-même le culte, est une musique surnaturelle, un langage céleste. Les pressentiments de l'être suprême qu'éveillent dans le cœur de l'homme les accords sacrés sont l'*Être suprême lui-même*<sup>38</sup>. »

Mais Goethe qui au dire, d'Ed. Jaloux, « s'abandonnait volontiers à cet état qu'on pourrait appeler prémystique<sup>39</sup> » — et que Gide nomme plus justement antimystique, — Goethe ne parle pas autrement: « Je compris, dit-il, que l'homme supérieur [ déjà le surhomme de Nietzsche ] éprouve sans doute le désir de répandre en dehors l'*idée* divine qui est en lui<sup>40</sup>. » Et l'on sait assez l'importance de cette « Produktivität » chez Goethe; la voici à présent divinisée car, dit-il encore, « l'existence c'est Dieu même ».

Bref, c'est la même racine qui alimente les deux temps de la dialectique. Romantisme et classicisme, en apparence frères ennemis, ne sont que deux tentatives extrêmes et pourtant similaires, pour remplacer le Dieu personnel par l'orgueil du moi érigé en idole<sup>41</sup>. Folle attitude, en elle-même contradictoire: comment trouver en l'homme de quoi dépasser l'homme, et, comme le dit Novalis « sauter au dessus de soi ». Celui qui, par ses forces, prétend se faire Dieu (Valéry) est en proie aux nuages, de l'aveu même du grand Goethe.

\* \* \*

Après cette longue analyse, indispensable pour situer ce que représente Goethe dans toute son ampleur et ses prolongements, de

<sup>37</sup> Cité dans *Romantisme allemand*, numéro spécial de *Cahier du Sud*, p. 148.

<sup>38</sup> *Kreisleriana*, p. 185; voir aussi p. 52.

<sup>39</sup> JALOUX, *op. cit.*, p. 90.

<sup>40</sup> Cité par JALOUX, *op. cit.*, 112.

<sup>41</sup> Précisons ici que personnalité pour Goethe comme pour les romantiques, c'est beaucoup plus que la simple « originalité » psychologique. Il s'agit de la personne comme perfection métaphysique d'un être (voir DU BOS, *op. cit.*, p. 13 et suiv.; JALOUX, *op. cit.*, p. 25).

telle sorte qu'à présent il « figure » très exactement l'attitude « païenne » ou « du monde » au sens où l'entendent saint Paul et saint Jean, ou de l'humanisme <sup>42</sup>, nous sommes en mesure de comprendre l'exacte portée du mouvement qui ose rejeter Goethe du collège de nos maîtres de la pensée.

Il n'est pas étonnant que cette contre-offensive parte de la critique littéraire chrétienne, aujourd'hui si forte en France. Elle est au juste, et pour tenue qu'on la veuille, un des multiples signes qui témoignent du déclin de l'humanisme.

Sans doute, ce n'est pas suffisant. Et beaucoup se bornent à ne rejeter de l'humanisme que son aspect classique — le moins mauvais je pense — pour, en réalité, se jeter dans l'humanisme prométhéen qui est pire encore. Les positions d'A. Rousseaux sont trop connues pour qu'on puisse le soupçonner d'une telle incohérence. S'il dresse, en face du déclin de Goethe, l'astre renaissant de Chateaubriand, ce n'est point qu'il accepte sans plus toute la sentimentalité malsaine du malheureux auteur de *René*. Plus qu'Albert Béguin lui-même, au seuil de sa nouvelle édition du *Romantisme allemand* <sup>43</sup>, Rousseaux a mis en garde contre les dangers inhérents à la désincarnation romantique et aux déviations religieuses qui en découlent. S'il table sur Chateaubriand, c'est d'abord que l'actualité mettait ce symbole sous sa plume de chroniqueur littéraire; c'est, beaucoup plus profondément, que Chateaubriand, si proche de Goethe à tant d'égards sur le plan de sa vie et de son art, a pu, grâce à la discontinuité intérieure qui le caractérise, conjuguer avec tant d'erreurs et une vie si peu convertie, une pensée qui, elle, retrouve en bien des points le tuf chrétien le plus authentique <sup>44</sup>, et qui depuis lors s'est affirmée avec une pureté sans cesse accrue dans les œuvres de ce qu'on appelle aujourd'hui à bon droit la renaissance catholique.

Qu'il y ait fort à faire, encore, pour restaurer sans aucune atténuation, l'intégrité de la mentalité catholique, c'est trop évident. Si

<sup>42</sup> Cette opposition, assez délicate à préciser, fait le sujet de tout le Cahier XXIII de *Témoignages* (revue publiée par le Monastère de la Pierre-qui-Vire) auquel je me permets de renvoyer.

<sup>43</sup> Introduction nouvelle motivée par la guerre de 1939 et qui précise avec justesse la part de responsabilité du romantisme à l'égard du nazisme, justement par suite de cette désincarnation.

<sup>44</sup> J'ai essayé de le montrer dans une étude sur la sincérité religieuse de Chateaubriand (dans *Culture catholique*, nov. 1949).

l'on mesure pourtant l'emprise de l'humanisme sur les chrétiens les plus évidemment sincères, au cours des siècles qui nous ont précédés, et son effet stérilisant — au point que toute la civilisation ait progressivement glissé hors de la vérité catholique, — on estimera sans doute que les signes de désaffection envers cet humanisme ne doivent point nous laisser indifférents, mais nous encourager à préparer activement la relève. Car, il n'y a pas de milieu: l'emplacement de l'idole ne restera pas vide. Si l'on ne révèle au cœur de l'homme son Dieu, il se créera quelque nouveau Moloch, plus terrible que l'ancien.

Tant est vraie la parole de saint Augustin: « Deux amours ont donc bâti les deux cités; l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'Amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu <sup>45</sup>. »

Dom Claude-Jean NESMY, o.s.b.,

Abbaye Sainte-Marie  
de la Pierre-qui-Vire, France.

<sup>45</sup> *Cité de Dieu*, XIV, 28.

# *Un pèlerin de l'Absolu au troisième siècle*

---

*Plotinus inter philosophiæ professores  
cum Platone princeps*<sup>1</sup>.

« Je m'efforce de reconduire le divin qui est en moi au divin qui réside dans l'univers<sup>2</sup>. » Telles furent les dernières paroles du mystique Plotin de Lycopolis, en Égypte, alors que frappé par la lèpre, réduit à la suprême indigence et délaissé même de ses amis et de ses admirateurs, seul avec son Dieu, il rendit l'âme en Campanie vers 269. Testament du philosophe, elles constituent la plus magnifique synthèse de sa doctrine et de sa vie, consacrées toutes deux à sa propre purification et à son union à la divinité.

Formé à la doctrine de Platon, il en a retenu toute la substance purificatrice et l'a développée en un effort soutenu et continu vers la perfection personnelle, vers l'abandon progressif et radical des frivolités sensibles en vue de s'identifier et de se fondre dans l'océan infini de perfection qu'est Dieu, source de toute réalité sensible et intelligible.

Modernes, notre tendance nous porte souvent à reléguer dans l'ombre les choses du passé, ou par un procédé inverse, déprimés par les difficultés du présent et découragés par la méchanceté des hommes, nous nous transformons rapidement en apologistes des temps reculés. Dans notre imagination inquiète et fatiguée en quête de bonheur, nous les rêvons comme un âge d'or approchant le sort du premier couple au paradis terrestre.

Les gens de 1950 ne jouissent pas du monopole exclusif de l'aveuglement sur leur siècle. Les anciens critiquaient volontiers leur époque pour insister sur les jours lointains où les humains vivaient en paix dans la possession de la vertu. Homère chante pour les grands de ce monde l'âge heureux où les Achéens, encore au large

<sup>1</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 61, a. 5, *sed contra*.

<sup>2</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 2, 26-27.

dans leur patrie, se livraient à la douce joie de vivre, sans souci du lendemain. Hésiode trace un bien sombre tableau de l'Hellade contemporaine par opposition à la Grèce antique.

La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes<sup>3</sup>.

Mais des tristesses en revanche errent innombrables au milieu des hommes: la terre est pleine de maux, la mer en est pleine! Les maladies, les unes de jour, les autres de nuit, à leur guise, visitent les hommes, apportant la souffrance aux mortels — en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole. Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux destins de Zeus<sup>4</sup>.

Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères: la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas; mais, bras et jarret toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tous les biens étaient à eux [ . . . ] et eux, dans la joie et la paix, vivaient dans leurs champs, au milieu de biens sans nombres<sup>5</sup>.

Aristophane, de son côté, médit de l'éducation moderne au profit de la formation d'autrefois, sans défauts<sup>6</sup>. Horace stigmatise définitivement cette manie des gens plus âgés de dénigrer le présent en faveur du passé. *Laudator temporis acti*<sup>7</sup> . . .

Si nous inclinons vers le pessimisme aux soirs de pluie, un matin ensoleillé change nos lunettes. Les anciens n'ont rien compris aux problèmes de la vie humaine; leurs productions littéraires méritent tout simplement l'*index* ou le bûcher. Ne cherchons donc pas même à savoir ce qu'ils ont pu dire. Nous voici tombés dans l'excès propre à la jeunesse. Deux dispositions également fausses, exagérées et qui demandent nuance et équilibre.

Les générations nouvelles n'ont que trop d'inclination à méconnaître et à sous-estimer la puissance de leurs devanciers. Les systèmes philosophiques surtout, que l'on adore ou que l'on boude, selon les modes, forment de vastes réservoirs d'énergies qui ont besoin d'être étudiés sérieusement pour servir à la bonne cause et pour être purifiés de leurs scories. Que l'on songe par exemple à Platon baptisé

<sup>3</sup> *Les Travaux et les Jours*, éd. « Les Belles Lettres », v. 90-92.

<sup>4</sup> *Ibid.*, v. 100-104.

<sup>5</sup> *Ibid.*, v. 112-119.

<sup>6</sup> *Nuées*, éd. « Les Belles Lettres ». v. 1012-1019.

<sup>7</sup> *Art poétique*, 173.

par saint Augustin, ou à Aristote, « il maestro di coloro che sanno <sup>8</sup> », devenu de par le génie de saint Thomas d'Aquin, l'instrument le plus souple au service de la Parole révélée.

Les problèmes qu'agitent ces grands esprits de tous les temps, sont des problèmes éternels. Anciens, ils demeurent toujours actuels et nouveaux. Problèmes radicalement humains, il conserveront leur à-propos aussi longtemps que l'homme restera inséré dans la trame de l'histoire; en d'autres termes, aussi longtemps que la vie terrestre des hommes — et ses prolongements ultra-terrestres — présentera quelque intérêt pour les penseurs. Or, il est indubitable que l'homme lui-même est l'un des plus chers objets d'observation, le plus passionnant aussi. La connaissance de soi, offre un sujet d'étude inépuisable et le mystère de la destinée, de l'existence n'est-il pas de nature à enivrer même les plus apathiques ?

Le problème de la chute de l'homme et de l'état qui en résulte bouleverse les philosophes de toutes les époques et de toutes les écoles. Chacun a tenté de le résoudre dans les cadres plus ou moins rigides de sa philosophie. Pessimistes et optimistes, matérialistes et spiritualistes, athées et croyants s'y sont tour à tour essayés.

En somme, la solution réside dans la réponse que le philosophe — et tout homme est philosophe — propose au mystère des relations entre le relatif et l'Absolu, entre la créature et son Créateur.

Qui dit Absolu, dit premier principe éternel, souverain et indépendant. Qui nomme l'Absolu exprime l'être par excellence, source de tout et vers qui tout doit faire retour, l'Alpha et l'Omega, le Père souverainement bon et aimable, unique objet digne de notre amour et terme de nos adorations. Hors de là, il n'y a que le relatif, le contingent, l'être dépendant et indigent, revêtu d'une existence d'emprunt. S'il s'agit de l'homme, nous sommes en face d'une créature libre, tenue d'utiliser sa liberté pour cheminer vers son Créateur et son Père par la fidélité à la vocation que la Providence lui a signifiée, unique moyen d'atteindre au bonheur et à l'immortalité.

Vérité en fait bien élémentaire pour le chrétien et que l'enfant du catéchisme connaît parfaitement, car il possède la science de son origine et de sa fin. Il sait que Dieu, qui l'a créé par amour, lui

<sup>8</sup> DANTE, *La Divina Commedia*, *Inferno*, IV, 131.

réserve une éternité bienheureuse. Interrogé sur cette vérité, sa réponse est empreinte du calme solennel de nos docteurs en théologie. Le sens profond de la réponse qu'il débite lui échappe sans doute, mais il a néanmoins l'assurance de dire vrai et l'immense bonne fortune de posséder le tout de la vérité sur sa destinée. Il connaît l'essentiel.

Combien de nos savants modernes, de nos sages philosophes, pèlerins fatigués dans la recherche de la vérité n'en savent pas autant, s'embrouillent en ces mystères et ne profèrent que balbutiements lorsqu'ils se tiennent à l'abri du blasphème.

Ils ignoraient les anciens qui perdaient contenance en face de la « mort funeste » et ils ignorent les modernes, qui à la suite de Heidegger suivent la voix de l'angoisse répétant que nous sommes jetés dans le monde pour *mourir*. Le pessimisme est commun à tous les existentialistes, ces *surémotifs* sensibles au concret et au drame de la conscience, plus sensibles aux arguments du cœur qu'aux jugements objectifs, se complaisant dans des doctrines proches de la vie, mais souvent tronquées, étriquées et fausses dans la mesure où elles sont incomplètes.

Un rapide coup d'œil sur les positions existentialistes fera mieux apparaître la beauté et l'optimisme de la solution de notre Pèlerin. Kierkegaard, le fondateur de l'existentialisme, prétend que la foi est aveugle et que « le croyant fait le saut dans l'absurde<sup>9</sup> » ; incertain du résultat, il risque, il choisit dans la nuit ; d'où nécessité de s'engager avec *crainte et tremblement* ignorant si nous sommes ou non dupes d'une illusion démoniaque. Plotin optera à la lumière d'un soleil de midi et au lieu de sauter dans l'absurde, fera le bond dans l'Être et dans la Vie. Heidegger représente l'homme comme un être jeté dans le monde, sans l'avoir choisi ni voulu. « Quand elle prend conscience, l'existence humaine est déjà « embarquée » . . . Aussi se sent-elle précaire, démunie, délaissée. L'aventure, d'autre part, s'achèvera dans l'abîme de la mort. Entre-temps, l'homme, s'il prend en charge son existence, reconnaît le néant, *le non-sens absolu des*

<sup>9</sup> Roger TROISFONTAINES, s.j., *Existentialisme et Pensée chrétienne*, Louvain, E. Nauwelaerts ; Paris, G. Vrin, 1946, p. 22.

*choses. C'est l'angoisse*<sup>10</sup> . . . Les gens vivent dans l'inauthentique; « l'homme de la rue ne pense guère à la mort et pour assurer l'existant il se forge des idoles — tels l'absolu divin, l'humanité, la science etc.<sup>11</sup> ». *Le non-sens absolu des choses; il se forge des idoles*: expressions à retenir et à comparer aux réactions de Plotin en face des mêmes problèmes accablants.

Athée convaincu, philosophe à la mode, Sartre, le grand prêtre existentialiste, est plus radical encore. « Toutes les démarches humaines, dit-il, traduisent en actes l'impossible désir de se diviniser; elles impliquent toutes la *mauvaise foi* fondamentale qui nous masque l'angoissante vérité. Abandonnés à nous-mêmes, radicalement seuls, nous avons en effet à nous faire suivant notre propre initiative<sup>12</sup>. » Nous voilà misérablement seuls, constitués en Absolu.

Si vous admettez Dieu, disait encore Sartre, c'est que vous avez la « frousse » d'être ce que vous êtes, c'est-à-dire simplement des hommes, d'être vous-mêmes, c'est que vous ne croyez pas vous suffire et redoutez un au-delà. Moi, je pars d'un postulat contraire: je n'ai pas besoin de Dieu et n'en ai que faire. Je dis au départ: Dieu n'est pas, l'homme se suffit. Au delà, il n'y a rien<sup>13</sup>.

Ne serait-il pas, lui, coupable de mauvaise foi pour ne pas vouloir considérer la possibilité de l'existence de Dieu, même si cela ne l'intéresse pas !

La réalité humaine « est donc par nature » « conscience malheureuse » sans dépassement possible de l'état de malheur<sup>14</sup> ».

Tels sont les services que certaine philosophie moderne est prête à nous rendre: nous enlever Dieu, nous inoculer l'optimisme de la conscience malheureuse et nous faire déboucher sur l'aurore du désespoir. L'homme, néant de sa nature, se constitue en un Absolu, néant. Tout est néantisé: les issues sont fermées et selon le mot de Camus, nous sommes enfermés entre des « murs absurdes » qui nous emprison-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>13</sup> P. DESCOQS, s.j., *L'athéisme de Jean-Paul Sartre dans L'Existentialisme*, *Revue de Philosophie*, 1946, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Téqui, 1947, p. 56-57. (Extrait d'une conférence privée donnée aux catholiques.)

<sup>14</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, p. 134.

nent sans espoir d'évasion<sup>15</sup>. L'idéal de l'homme: vivre dans un immense camp de concentration, surveillé par un Dieu tyran ou par un je ne sais quoi d'Absurde. C'est le règne de Dachau érigé en idéal. Le cri de guerre contre Dieu a retenti: *Non serviam!* L'attitude normale de l'homme, selon Camus, consiste dans la révolte.

Le divorce entre l'homme et Dieu, entre le contingent et l'Absolu est consommé et définitivement. Être fragile séparé de sa force, l'homme divinisé sombre dans le vide et le néant. Et désormais désespérément seul, il devient un dieu aux pieds d'argile et au cœur de pierre.

Combien plus réconfortante et plus logique aussi la situation de l'homme telle qu'enseignée dans un cadre philosophique optimiste. La vie n'a rien de tragique ni de dramatique, elle est simplement sérieuse; le soleil dore ses avenues et l'existence au lieu de s'achever dans la nuit du néant ou du désespoir débouche sur l'aube lumineuse de l'au-delà. L'homme est vraiment établi *Pèlerin de l'Absolu*. Plotin se range dans ce dernier groupe de penseurs.

Avec lui, nous dit le R. P. René Arnou, s.j., l'homme peut s'élancer vers l'avenir dans un optimisme confiant, par un chemin illuminé de certitude et d'espérance, car il aboutit à l'Être<sup>16</sup>.

C'est une âme détachée de ce monde qui passe, éprise d'un idéal de pureté, de vie intérieure, de simplification, soulevée d'ambitieux désirs et par un instinct divinatoire qui la pousse vers Dieu comme au principe de son être et à la source du bonheur<sup>17</sup>.

Optimiste, Plotin l'est assurément et avec conviction, mais n'allons pas croire que son optimisme soit en quelque point assimilable à l'ardeur et à l'enthousiasme un peu juvéniles de nos étudiants philosophes face à la découverte du monde merveilleux des essences. Non, vocation tardive, Plotin aborde, à 28 ans, l'étude de la philosophie, et il reste longtemps déçu par le verbiage de ses premiers professeurs. Les maîtres modernes, pas plus d'ailleurs que ceux du rhinocéros

<sup>15</sup> L. LE MEUR, *Un nouveau stoïcisme: la philosophie « sans espoir » d'Albert Camus* dans *Recherches et Travaux*, 2, (1948), p. 80. Sur la réaction de Plotin en face de l'angoisse, voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Plotin et la tragédie humaine* dans *L'Année théologique*, 10 (1949), p. [97]-115. Sur le même problème voir Rosaire BELLEMARE, o.m.i., *Deux visages d'Antigone* dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. [335]-359.

<sup>16</sup> *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 13.

Abélard<sup>18</sup>, ne peuvent revendiquer pour eux seuls le monopole du bavardage.

Plotin finit heureusement par rencontrer Ammonius, le professeur selon son idéal. Dix années durant, il en fréquentera les cours. (Quel contraste avec nos étudiants qui trouvent parfois éternelles les deux ou trois années qu'ils consacrent à la philosophie et dire qu'ils les considèrent bien *consacrées* !) La philosophie que Plotin fera sienne est un ecclésiastisme composé d'Aristotélisme, de Pythagorisme et de Platonisme, avec une préférence très marquée pour le dernier système. Il accepte les doctrines platoniciennes des idées et du monde intelligible qu'il portera à leur sommet de perfection dialectique.

Chez lui, la philosophie prend une valeur religieuse encore inconnue, destinée qu'elle est d'une façon exceptionnellement pratique et unique à conduire à Dieu au moyen de la purification et de l'unification<sup>19</sup>. Le philosophe doit, par vocation, défendre les dieux contre les accusateurs<sup>20</sup>; Plotin s'acquitte parfaitement de sa tâche au cours de son œuvre et, en particulier, en consacrant deux traités à réfuter les accusations que l'on porte parfois contre la Providence<sup>21</sup>.

L'homme est fils de l'Un [Dieu] et le but de la vie consiste dans l'union à Dieu auquel on accède par les démonstrations et la contemplation. « La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec le Dieu qui est au-dessus de toutes choses », assure Porphyre<sup>22</sup>. « L'apaisement [du désir de Dieu], dit Plotin, peut venir de la répétition même de nos discours<sup>23</sup>. »

Si le terme normal de la vie réside en haut, les biens d'ici-bas perdent du coup tout leur prix, et l'homme doit regarder la terre juste

<sup>18</sup> « Accessi igitur ad hunc senem, cui magus longævus usus, quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quæstione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quæstionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem, et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus, et diligentius aspicientibus infructuosus reperiebatur. Ad hanc itaque cum accessissem ut fructum inde colligerem, deprehendi illam esse ficulneam cui maledixit Dominus . . . » (*Historia calamitatum mearum*: P. L., 178, col. 123).

<sup>19</sup> III, 8, 6. Nous utilisons le texte établi par M. Emile Bréhier dans l'édition « Les Belles Lettres ».

<sup>20</sup> IV, 4, 30.

<sup>21</sup> III, 2; III, 3.

<sup>22</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 23, 15.

<sup>23</sup> V, 3, 17.

assez pour en faire un hommage à Dieu. Le corps, matériel et terrestre, ne compte pas plus que les autres créatures et son biographe nous assure qu'il avait honte de vivre dans un corps. Un jour que ses disciples désiraient obtenir sa « photographie », Plotin leur fit cette réponse: « N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtu? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde <sup>24</sup> ? »

« Les arguments persuadent, seule l'expérience est convaincante <sup>25</sup>. » Religieux et mystique, Plotin tend à l'union intime avec Dieu et s'il faut en croire son plus fidèle disciple, Porphyre, notre Pèlerin atteignit le but au moins quatre fois au cours de sa vie, tandis que l'élève, lui, moins privilégié, dut attendre sa soixante-huitième année pour jouir de sa première extase. Deux choses seules piquent son intérêt: Dieu et son âme, le premier retrouvé à l'intérieur de la seconde. Dieu seul est objet de sa recherche; en redonnant à son âme sa beauté et sa splendeur primitives, il y découvrira son Père et son architecte. Tout le reste lui est indifférent. Ici, comme en bien d'autres points, saint Augustin l'a suivi et d'ailleurs dépassé dans son dialogue avec la raison <sup>26</sup>:

AUGUSTIN. — Ma prière est achevée.

LA RAISON. — Eh bien, que veux-tu savoir ?

AUGUSTIN. — Tout ce que j'ai demandé dans ma prière.

LA RAISON. — Résume-le en quelques mots.

AUGUSTIN. — Connaître Dieu et l'âme: voilà ce que je désire.

LA RAISON. — Et rien de plus ?

AUGUSTIN. — Rien absolument.

Et plus loin:

*Deus semper idem, noverim me, noverim te* <sup>27</sup>.

Ô Dieu qui êtes toujours le même, faites que je me connaisse, faites que je vous connaisse !

Plotin est un « esprit de tradition platonicienne pour qui les réalités véritables sont celles qui ne se voient pas, un esprit qui confesse pourtant les limites de l'esprit, son impuissance à satisfaire tous

<sup>24</sup> V, 3, 17.

<sup>25</sup> VI, 7, 40.

<sup>26</sup> *Soliloques*, I, 2, (7), trad. P. LABRIOLLE dans *Œuvres de Saint Augustin*, [Paris], Desclée, De Brouwer et Cie, 1939, V, *Dialogues philosophiques*. (Bibliothèque augustiniennne.)

<sup>27</sup> *Ibid.*, 2, 1 (1).

les besoins du cœur comme à dire le dernier mot des choses, une âme éprise du plus grand idéal, qui ne borne ses ambitions qu'à la possession de Dieu et qui tend tous ses efforts avec courage et persévérance vers ce terme béatifiant <sup>28</sup>. »

Il prétend que l'objet le plus accessible à nos recherches et le plus digne de nos observations est notre âme — ce qui en philosophie platonicienne signifie l'homme tout entier. De la sorte, il rejoint l'Oracle de Delphes par l'intermédiaire de Socrate, le martyr de la vérité et de la lumière.

Le point de départ de son pèlerinage réside dans un sentiment de malaise, dans une conscience nette que l'état présent de l'humanité en est un de déchéance et de malheur. Au lieu de s'y attarder de façon morbide, il en profitera pour conclure à l'urgence d'un retour à l'homme que nous fumes un jour, puisque l'homme n'est pas resté dans l'état de sa création <sup>29</sup>.

L'âme humaine, placée dans le corps, subit le mal et la souffrance; elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux; le corps est, pour elle, une prison et un tombeau; le monde, une caverne et un antre <sup>30</sup>.

Les platoniciens se complaisent volontiers dans le jeu de mots ( σῶμα ) corps, ( σῆμα ) tombeau.

L'âme est tombée qui s'unit à la matière, principe mauvais. Éprise par les beautés apparentes des corps, beautés qui sont de simples reflets de sa propre beauté, elle descend, s'élance inconsidérément vers le corps <sup>31</sup> et descendue dans le borbier du corps, l'âme est salie <sup>32</sup>, méconnaissable: c'est de l'or recouvert de boue <sup>33</sup>.

Les âmes superficielles s'imaginent trouver la joie et le bonheur en compagnie du corps; seules, les joies sensibles les émeuvent. Ils prétendent vivre pleinement en passant d'une sensation à une autre; ce sont de perpétuels endormis qui, au lieu de se réveiller totalement, consomment leur existence à changer de lits <sup>34</sup>. Ils ignorent que le corps nuit à l'âme, puisque les deux forment une union dange-

<sup>28</sup> René ARNOU, s.j., *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 15 passim.

<sup>29</sup> III, 3, 4.

<sup>30</sup> IV, 8, 3.

<sup>31</sup> IV, 3, 13.

<sup>32</sup> VI, 7, 31.

<sup>33</sup> IV, 7, 10.

<sup>34</sup> V, 6, 6.

reuse et peu solide<sup>35</sup> et que la vie de l'âme en compagnie du corps est une vie mêlée de mort<sup>36</sup>.

Le sage, grâce à la philosophie, estime toute chose à sa juste valeur et en découvrant la beauté de son âme, saisit sa véritable place dans l'univers. Il comprend, selon l'expression de Platon, que les hommes sont dans la garderie des dieux<sup>37</sup> et que Dieu est l'auteur du drame humain. C'est lui qui a composé le drame et a distribué les rôles; l'acteur n'a qu'à s'y conformer et à bien jouer sa partie<sup>38</sup>. Le théâtre est plus vaste que nos scènes et les acteurs possèdent plus d'indépendance aussi; ils choisissent entre l'honneur et l'infamie; la récompense ou le châtement couronnera leurs actions. N'étant pas des hors-d'œuvre dans la création<sup>39</sup> nous entrons dans l'ordre général de l'univers et si l'on « s'étonne de voir l'injustice parmi les hommes [ c'est ] parce que l'on juge que l'homme est la partie la plus précieuse de l'univers et l'être le plus sage de tous<sup>40</sup> » tandis que sa place est entre les dieux et les bêtes, inclinant tantôt vers les uns, tantôt vers les autres. La philosophie les élèvera.

Si nous nous permettons de critiquer la Providence pour cela, nous sommes comme des critiques ignorants qui accusent le peintre de ne pas avoir mis de belles couleurs partout<sup>41</sup>, tandis qu'il a mis partout les couleurs convenables, compte tenu de l'ensemble. Considérant la dignité réelle de l'homme, nous serons épris d'amour pour lui et serons forcés d'admettre que « l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être<sup>42</sup> » et que dans le tissu de l'univers, l'homme a plus de prix que tous les animaux qui vivent sur la terre<sup>43</sup>.

Les maux alors ne nous affecteront plus et nous ne serons pas portés à reprocher à la Providence l'existence de certains petits animaux qui « sont l'ornement de la terre; [ car ] c'est un reproche ridicule de dire qu'ils piquent les hommes, comme si les hommes

<sup>35</sup> IV, 4, 18.

<sup>36</sup> I, 6, 5.

<sup>37</sup> *Phédon*, 62 b.

<sup>38</sup> III, 2, 17.

<sup>39</sup> III, 3, 3.

<sup>40</sup> III, 2, 8.

<sup>41</sup> III, 2, 11.

<sup>42</sup> III, 2, 9.

<sup>43</sup> II, 9, 13.

devaient passer leur vie à dormir<sup>44</sup> ». Le sage n'est pas ému par l'existence des maux, puisque sans eux l'univers serait imparfait<sup>45</sup> et qu'ils sont utiles bien que nous n'en saisissons pas toujours l'utilité.

Considérons comme un spectacle au théâtre, ces meurtres, ces morts, ces prises et ces pillages de villes; tout cela, ce sont des changements de scène, des changements de costume, les lamentations et les gémissements des grands rôles. Car, dans toutes ces circonstances de la vie réelle, ce n'est pas l'âme au dedans de nous, c'est son ombre, l'homme extérieur, qui gémit, se plaint et remplit tous ses rôles sur ce théâtre à scènes multiples, qui est la terre entière. Tels sont les actes de l'homme qui ne sait vivre que d'une vie inférieure et extérieure; il ignore que ses larmes et ses occupations les plus sérieuses ne sont que des jeux. Seul l'homme sérieux doit prendre au sérieux les choses sérieuses; le reste des hommes n'est qu'un jouet. Ils prennent leurs jouets au sérieux parce qu'ils ignorent ce qui est sérieux, et parce qu'ils sont eux-mêmes des jouets<sup>46</sup>.

Instruit sur la nature, le philosophe comprendra sans peine qu'une partie de l'univers

[ . . . ] en remplissant son rôle, [ . . . ] est utile aux êtres capables de profiter de son action, mais elle détruit ou elle lèse ceux qui ne peuvent supporter l'impétuosité de son action, comme on voit des plantes rôties par le passage du feu, ou de petits animaux emportés ou écrasés par la course des grands<sup>47</sup> [ . . . ]

ou la tortue, trop lente, broyée par l'armée qui avance: tant pis pour elle, elle n'avait qu'à ne pas s'y trouver ou à marcher plus vite ! Quoi de plus simple !

Pour qui sait voir et comprendre, le monde est beau<sup>48</sup>, car son ordre est parfait<sup>49</sup>. Il témoigne lui-même de sa perfection<sup>50</sup> cependant que son gouvernement prouve la grandeur de la nature intelligible<sup>51</sup>; en un mot, il est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles<sup>52</sup>. L'univers s'écrit constamment « C'est Dieu qui m'a fait; venu de lui, je suis parfait<sup>53</sup> »; autre idée

<sup>44</sup> III, 2, 9.

<sup>45</sup> II, 3, 18.

<sup>46</sup> III, 2, 15.

<sup>47</sup> IV, 4, 32.

<sup>48</sup> II, 9, 4.

<sup>49</sup> IV, 4, 45.

<sup>50</sup> III, 2, 2.

<sup>51</sup> II, 9, 8.

<sup>52</sup> IV, 8, 6.

<sup>53</sup> III, 2, 2.

reprise par saint Augustin. Malheureusement, l'habitude fait mépriser les plus belles choses: *assueta vilescunt*.

Nous serions étonnés des choses les plus ordinaires, si l'on nous racontait leurs opérations, avant que nous en ayons eu l'expérience <sup>54</sup>.

Le monde peut nous apparaître mauvais parce que nous attribuons trop à la spontanéité et au hasard, au détriment de la Providence <sup>55</sup> dont la loi universelle dirige absolument tout <sup>56</sup>. L'ordre universel est divin et juste; il distribue exactement à chacun ce qui lui convient; mais nous ignorons les causes, et cela fournit à notre ignorance les occasions de le blâmer <sup>57</sup>; la Providence donne toujours trop aux créatures <sup>58</sup>.

Plotin a donc bien rempli la première fonction du philosophe qui est de justifier la Providence de tout manque de sagesse et de l'apparence même d'injustice. Comme nous sommes loins de l'absurde des existentialistes !

Venus de Dieu et vivant dans un monde, son œuvre et en un sens son plus beau miroir, nous sentons un besoin profond d'Absolu, nous désirons vivement, même à notre insu parfois, retourner à Celui qui constitue notre propre intérieur. Il y a dans la partie la plus intime de notre âme une trace de lui. Fils de Dieu, orphelins peut-être depuis longtemps séparés de lui au point de l'avoir oublié <sup>59</sup>, ou fils déments errant au loin <sup>60</sup>, nous devons retourner à notre Père.

Plotin pose expressément la question:

Où faut-il aller ? C'est au principe premier qu'il faut aller.

Et alors: allons en haut, là-bas <sup>61</sup>, enfuyons-nous dans notre chère patrie <sup>62</sup>, dit-il encore. Mais où est notre patrie ?

Notre patrie est le lieu d'où nous venons et notre père est là-bas. Que sont ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos sens nous portent toujours d'une terre à une autre; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut

<sup>54</sup> IV, 4, 37.

<sup>55</sup> III, 2, 1.

<sup>56</sup> IV, 3, 16.

<sup>57</sup> IV, 3, 16.

<sup>58</sup> IV, 3, 3.

<sup>59</sup> VI, 9, 9.

<sup>60</sup> VI, 9, 7.

<sup>61</sup> III, 4, 2.

<sup>62</sup> I, 6, 8.

cesser de regarder, et fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage <sup>63</sup>.

Du même coup, Plotin enseigne le terme et la façon d'y parvenir; une simple explicitation suffira. Ne prétend-il pas en effet qu'« il est tout à fait superflu de dire: « Regardez vers Dieu, si l'on n'enseigne pas comment regarder <sup>64</sup> . . . », d'où les questions:

Quel est l'art, quelle est la méthode, quelle est la pratique qui nous conduisent où il faut aller? Où faut-il aller? C'est au Bien et au principe premier. Voilà ce que nous posons comme accordé [tant la chose lui semble évidente] et démontrée de mille manières; et les démonstrations qu'on en donne sont aussi des moyens de s'élever jusqu'à lui. Que devra être celui qui s'élève ainsi? [ . . . ] Oui, le philosophe, l'ami des muses et l'amant doivent s'élever <sup>65</sup>.

Sa foi en la réussite encourage, son optimisme entraîne, mais son rationalisme est trop cru: le philosophe, l'ami des muses et l'amant doivent s'élever. Il n'est aucunement question du cœur humble et de la confiance filiale en Dieu. La prière par trop mercantile des Grecs, ne vaut rien pour approcher de la source du bonheur. « Ce qu'il y a de réellement désirable pour nous, c'est de remonter par nous-mêmes jusqu'à ce qu'il y a de meilleur en nous <sup>66</sup>. » « Obtenir la vision de Dieu est l'œuvre propre de qui a voulu l'obtenir <sup>67</sup>. » « Si l'on échoue dans sa tentative [ . . . ] qu'on s'inculpe soi-même de n'avoir pas tout fait pour se détacher de tout pour être seul avec lui <sup>68</sup>. » « On n'obtient pas de récoltes en priant, mais en prenant soin de la terre et l'on est mal portant, si l'on néglige le soin de sa santé <sup>69</sup>. » « S'il en est qui sont sans armes, ceux qui sont bien armés les battent. Ce n'était pas à Dieu à combattre pour les pacifiques; la loi veut qu'à la guerre on trouve son salut dans la bravoure et non dans les prières <sup>70</sup> », et la « loi divine ne nous permet pas, si nous sommes méchants, de demander à d'autres de s'oublier eux-mêmes pour nous sauver, en leur adressant des prières <sup>71</sup> ». Il affirme en outre

<sup>63</sup> I, 6, 8.

<sup>64</sup> II, 9, 15.

<sup>65</sup> I, 3, 1.

<sup>66</sup> VI, 7, 30.

<sup>67</sup> VI, 9, 4.

<sup>68</sup> VI, 9, 4.

<sup>69</sup> III, 2, 8.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> III, 2, 9.

que les dieux n'ont pas à négliger leur propre vie pour régler nos affaires particulières. Porphyre parle de la même façon: « Balbutier des litanies, égorger des victimes, ce n'est pas la vraie piété <sup>72</sup>. »

Plotin veut une religion plus pure et il s'élève contre la fausse piété de ceux qui n'agissent qu'à leur « caprice dans tous les actes de la vie, [ et qui ne font rien . . . ] comme il plaît aux dieux ». Il « serait ridicule de trouver son salut auprès des dieux, bien qu'on n'ait fait aucun des actes que les dieux prescrivent comme des moyens d'être sauvé <sup>73</sup>. » Il ne se gêne pas de critiquer les gens à la piété matérielle:

Ne cherchez pas à le voir [ Dieu ] avec des « yeux mortels » comme on dit; ne croyez pas qu'on puisse le voir ainsi, comme le pensent les gens qui ne croient qu'aux choses sensibles et nient la suprême réalité. Les choses qu'ils pensent être au plus haut point, ne sont pas celles qui sont au plus haut point; le Premier est principe de l'être et supérieur même à l'essence; il faut donc avoir l'opinion inverse de la leur; sinon vous resterez privé de Dieu, comme les gens qui, dans les fêtes sacrées, ne satisfont que leur gloutonnerie, avec des mets dont il faut s'abstenir quand on entre chez les dieux; ils croient que ce sont là des réalités bien plus certaines que la contemplation du Dieu qu'il convient de fêter, et ils ne prennent point part aux cérémonies sacrées. Parce qu'on ne voit pas le dieu dans ces cérémonies, on ne croit pas qu'il existe; et l'on n'admet d'autre réalité certaine que celle qu'on voit avec les yeux du corps. Ainsi des gens plongés dans le sommeil leur vie durant prendraient leurs rêves pour des réalités véritables, et, si on les éveillait, ils ne croiraient pas à ce qu'ils voient les yeux ouverts, et ils reprendraient leur sommeil <sup>74</sup>.

Les hommes retournent à la caverne de Platon. Ceux qui, à la vue du Dieu suprême se contentent d'« avoir regardé son escorte <sup>75</sup> », constituent une autre catégorie de mauvais priants.

Non la route qui mène à Dieu diffère: le pèlerinage est plus spirituel; le tourisme, la curiosité et la gourmandise ne trouvent pas place dans cette montée tout intérieure et toute pure. Le pèlerin doit se purifier, se détacher de tout ce qui l'entoure, c'est-à-dire du sensible pour se retrouver enfin lui-même, seul, pur, simple en face de la Solitude, de la Pureté et de la Simplicité. Il nous assure que

<sup>72</sup> J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* . . . , Gand, E. Van Goethem; Leipzig, B. C. Teubner, 1913, p. 114.

<sup>73</sup> III, 2, 8.

<sup>74</sup> V, 5, II.

<sup>75</sup> V, 5, 3.

« l'âme purifiée est avec Dieu <sup>76</sup> ». Cette séparation des choses sensibles, de ces riens charmants qui nous ensorcellent et nous rejettent loin de notre père, s'accomplit par la philosophie <sup>77</sup>. Reviens en toi-même, nous dit-il encore, et regarde <sup>78</sup>: c'est en nous, grâce à la faible trace de lui-même qu'il y a laissée <sup>79</sup>, que nous pourrons trouver Dieu pour nous unir à lui.

Il accepte facilement comme siennes les paroles de Platon:

C'est qu'en effet, [ . . . ] c'est un grand combat, Glaucon, un combat plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit de devenir bon ou méchant; aussi ne faut-il nous laisser entraîner ni par la gloire, ni par la richesse, ni par aucune dignité, ni par la poésie même à négliger la justice et les autres vertus <sup>80</sup>.

Voilà le bon combat, puisque « ce sont les progrès dans la vertu intérieure à l'âme et accompagnée de prudence qui font voir Dieu; sans la vertu véritable, Dieu n'est qu'un mot <sup>81</sup> ». Pour combien hélas, Dieu n'est qu'un mot ! Il semble bien qu'ils soient innombrables les hommes de cette race, car il ne faut pas l'oublier, il y a trois classes d'hommes: ceux qui se contentent des biens sensibles, ceux qui n'ont de la vertu que le nom, et les contemplatifs, les « hommes divins <sup>82</sup> ». Pour entrer dans la catégorie des hommes divins, quels sacrifices ne faudra-t-il pas consentir !

On peut le dire d'un mot: « Il faut tout laisser » et fuir là-bas <sup>83</sup>, vers notre chère patrie <sup>84</sup>. Le corps traité en étranger, on lui donnera tout juste ce qu'on donnerait à un étranger <sup>85</sup>; on le gouvernera, on le mènera et parfois aussi, on le devra combattre, en vue toujours d'arriver à la fin véritable de l'homme. On utilisera tout ce qui purifie l'âme et la rapproche de sa simplicité native, et conséquemment de Dieu qu'elle est destinée à posséder. La pureté ou la beauté de l'âme consiste dans l'isolement <sup>86</sup>, « à ne pas laisser

<sup>76</sup> IV, 3, 24.

<sup>77</sup> I, 1, 3.

<sup>78</sup> I, 6, 7.

<sup>79</sup> III, 8, 9.

<sup>80</sup> *République*, X, 608 b.

<sup>81</sup> II, 9, 15.

<sup>82</sup> V, 9, 1.

<sup>83</sup> III, 4, 2.

<sup>84</sup> I, 6, 8.

<sup>85</sup> 6, 4, 15.

<sup>86</sup> I, 6, 5.

l'âme s'unir à d'autres choses; qu'elle ne les regarde pas . . . qu'elle ne regarde pas ces fantômes<sup>87</sup>. »

Se purifier, c'est se réveiller des rêves absurdes, c'est séparer l'âme du corps,

C'est aussi supprimer les objets dont on la sépare, lorsque à l'abri des exhalaisons épaisses venues, par sa gourmandise, de la trop grande abondance de nourriture, son corps, sans être entièrement décharné, est assez frêle pour pouvoir être facilement gouverné<sup>88</sup>.

Le corps doit faire l'expérience de la souffrance<sup>89</sup> et Porphyre soutient « qu'il faut connaître la douleur et les larmes pour avoir de vrais élans vers Dieu; il faut savoir que le monde n'est qu'une mer de folles agitations pour sentir que le seul bien réside dans la pureté de l'âme et dans l'union avec l'infini<sup>90</sup>. » Le dépouillement qu'exige l'union à Dieu est total. « Il faut laisser là les royaumes et la domination de la terre entière, de la mer et du ciel, si grâce à cet abandon et à ce mépris, on peut se tourner vers lui pour le voir<sup>91</sup>. » Il faut abandonner « les sensations, les désirs, la colère et les autres futilités qui nous font incliner complètement vers les choses périssables<sup>92</sup>. » « Il faut tout laisser et c'est grâce à ce mépris qu'on peut le voir<sup>93</sup>. » Ailleurs Plotin insiste encore: « Retranche tout<sup>94</sup> », « il faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul<sup>95</sup> », « la vie des hommes bien-heureux est d'être seuls avec lui seul<sup>96</sup> ».

Reviens en toi-même et regarde: si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré. Es-tu devenu cela? Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification [ . . . ] ? [ . . . ] Te vois-tu

<sup>87</sup> III, 6, 5.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> I, 4, 14.

<sup>90</sup> J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 114.

<sup>91</sup> I, 6, 7.

<sup>92</sup> V, 3, 9.

<sup>93</sup> I, 6, 7.

<sup>94</sup> V, 3, 17.

<sup>95</sup> VI, 9, 9.

<sup>96</sup> VI, 9, 11.

dans cet état ? Tu es alors devenu une vision; aie confiance en toi, même en restant ici, tu as monté; et tu n'as plus besoin de guide; fixe ton regard et vois <sup>97</sup>.

Retenons encore une fois que les biens extérieurs ne servent même pas « à apprendre la flûte <sup>98</sup> »; on perd plus à les garder qu'à les perdre.

À la suite de Platon, il renouvellerait sans doute l'exhortation: « Courage, mon Théétète. Si petites que soient nos forces, il faut toujours aller de l'avant <sup>99</sup> »; l'enjeu est de grande valeur. À tout prix, on doit revenir à « l'homme que l'on fut un jour <sup>100</sup> » et on verra bien qu'il n'est ni convenable, ni raisonnable de continuer à vivre cette « vie mélangée de mort <sup>101</sup> ». Aurions-nous donc oublié que les vies d'ici-bas ne sont qu'étroitesse et petitesse <sup>102</sup> et que, viles et impures, elles flétrissent la pureté ?

Travail pénible, soit ! Mais l'ignorerait-il celui qui a écrit: « Ici s'impose à l'âme la plus grande et la suprême lutte pour laquelle elle donne tout son effort <sup>103</sup> [ . . . ]: il faut tout laisser. » Simples paroles ? Nullement ! La pratique de ses disciples et la sienne en font foi. Le sénateur Rogatianus peut servir de cas typique. Parvenu au détachement complet, il abandonna ses biens, renvoya ses serviteurs, renonça à ses dignités, et ne voulut même plus habiter sa propre maison. Il se contentait de manger un jour sur deux. Rien de surprenant alors que Plotin l'ait considéré comme un modèle de philosophe <sup>104</sup>. Nos philosophes modernes consentiraient-ils de pareils sacrifices pour assurer le succès de leur vocation ?

Plotin négligeait complètement les soins du corps, ne permettait pas qu'on célèbre son anniversaire, ne mangeait ni viande ni pain <sup>105</sup> parce qu'il prétendait que le bonheur ne consiste pas à s'empiffrer <sup>106</sup> ni à se souvenir d'un bon repas que l'on a pris il y a dix

<sup>97</sup> I, 6, 9.

<sup>98</sup> I, 4, 15.

<sup>99</sup> *Sophiste*, 216 b.

<sup>100</sup> VI, 4, 15.

<sup>101</sup> I, 6, 5.

<sup>102</sup> VI, 7, 15.

<sup>103</sup> I, 6, 7.

<sup>104</sup> *Porphyre, Vie de Plotin*, 7.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>106</sup> I, 1, 2.

ans <sup>107</sup>. La continence, préférable au mariage <sup>108</sup>, est un idéal à atteindre <sup>109</sup>. Le bonheur ne consiste pas davantage dans un corps grand et robuste <sup>110</sup>. Qui ne comprend pas ces choses ne mérite pas le nom de sage, mais simplement celui de « brave homme <sup>111</sup> ».

Le sage, lui, goûte un plaisir stable et possède la sérénité <sup>112</sup>. Ainsi séparée de tout, l'âme est purifiée, simplifiée, elle devient belle « elle appartient tout entière au divin, où est la source de la Beauté <sup>113</sup> » ; il lui est permis d'avoir confiance en elle, car elle est montée.

L'amour que l'âme peut désormais avoir pour elle-même, vient de l'Un « qui embellit ses propres amants et les rend dignes d'être aimés <sup>114</sup> » et cet amour ne constitue pas un amour-propre exclusif de tout autre amour, mais l'amour du Bien qui englobe dans son universalité notre propre bien, on aime à cause de la trace du Bien qui « le colore », en sorte que se chercher soi-même comme il faut c'est chercher en même temps le Bien qui est Dieu <sup>115</sup> et cet amour tend à se fondre avec l'objet aimé <sup>116</sup>. Plotin va maintenant décrire le suprême degré de la perfection et expliquer le rôle de l'amour.

La connaissance ou le tact du Bien est ce qu'il y a de plus grand. C'est, selon Platon, la plus grande des sciences, bien qu'il entende ici par science moins la vision du Bien en lui-même que la connaissance raisonnée qui la précède.

.....

La marche à suivre consiste dans la pratique des purifications et des vertus, la culture d'un ordre intérieur, l'ascension vers l'intelligible, l'édification dans l'intelligible, et enfin le banquet spirituel où le convive devient à la fois spectateur et spectacle, et de soi-même et des autres choses. [ . . . ] Ce n'est plus à l'extérieur de lui qu'il contemple le Bien. A ce moment, il approche de Celui qui se trouve immédiatement après les intelligibles et qui répand sur chacun d'eux sa lumière [Dieu]. Laissant alors toute science et tout ce qui l'a conduit jusque là, édifié dans le Beau, il pense encore tant qu'il ne dépasse pas ce degré. Mais là, soulevé pour ainsi dire par le même flot de l'intelligence qui l'emporte, hissé sur la vague qui se gonfle, il voit soudain sans connaître

<sup>107</sup> I, 5, 8.

<sup>108</sup> III, 5, 1.

<sup>109</sup> II, 9, 17.

<sup>110</sup> I, 4, 14.

<sup>111</sup> II, 9, 12.

<sup>112</sup> I, 4, 12.

<sup>113</sup> I, 6, 6.

<sup>114</sup> I, 6, 7.

<sup>115</sup> René ARNOU, s.j., *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 77.

<sup>116</sup> V, 6, 6.

comment il voit. La vision qui lui remplit les yeux de lumière ne lui fait pas voir une chose extérieure, mais la lumière elle-même est identique à l'objet de sa vision <sup>117</sup>.

Emportée par l'amour, elle est dans une stupeur joyeuse à la vue de l'aimé, et elle désire s'y unir à tout prix <sup>118</sup>. Les amants et les amoureux ne savent pas toujours ce qu'il faut aimer, c'est à nous de le leur dire <sup>119</sup>. L'âme se demande alors qui a engendré cette beauté <sup>120</sup> et comme l'objet de son amour est sans mesure, l'amour qu'elle a pour lui est aussi sans mesure <sup>121</sup>, et l'extase mystique la saisit:

Celui qui possède spontanément cet amour n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas; dès qu'il a cet amour, ignorant même qu'il le possède, il est toujours à la recherche du Bien; voulant monter jusqu'à lui, il dédaigne les beautés d'ici-bas; oui, il voit les beautés de cet univers sensible, et il les dédaigne parce qu'il les voit incarnées en des corps, souillées par le lieu même où elles résident, et se divisant dans l'étendue; certes ce ne sont pas les beautés de là-bas; celles-là, si hautes soient-elles, ne supporteraient pas d'être plongées dans le bournier des corps pour s'y salir et y disparaître; et lorsqu'il voit les beautés d'ici-bas lui glisser des mains, il sait fort bien qu'elles tirent d'ailleurs cet éclat qui circule en elles. Puis l'âme se transporte là-bas, où elle est habile à découvrir son aimé; et elle ne s'arrête pas avant de l'avoir saisi, à moins qu'on ne lui arrache aussi son amour. Alors elle voit toutes les beautés et les réalités véritables; elle se fortifie, parce qu'elle est remplie par la vie de l'être; elle devient elle-même un être réel, parce qu'elle est auprès de lui; elle sent enfin ce qu'elle cherchait depuis longtemps <sup>122</sup>.

Elle se demande alors:

Où est celui qui a produit une pareille beauté et une pareille vie ? Où est celui qui a engendré l'être ? Vous voyez bien la beauté répandue sur toute la variété des idées: la beauté réside là. [ . . . Ce ] désirable dont on ne peut saisir ni la figure ni la forme, est le plus désirable et le plus aimable; l'amour qu'on a pour lui est sans mesure; oui, l'amour est ici sans limites, puisque l'aimé est lui-même sans limites <sup>123</sup>.

Alors,

Dès que l'âme s'enflamme d'amour pour lui, elle se dépouille de toutes ses formes, et même de la forme de l'intelligible qui était en elle [ la nuit de l'esprit ]; elle ne peut ni le voir ni s'ajuster à lui, si elle con-

<sup>117</sup> VI, 7, 36. Trad. Marcel De Corte.

<sup>118</sup> VI, 7, 31.

<sup>119</sup> V, 8, 8.

<sup>120</sup> VI, 7, 32.

<sup>121</sup> VI, 7, 33.

<sup>122</sup> VI, 7, 32.

<sup>123</sup> VI, 7, 33.

tinue à s'occuper de n'importe quel objet; elle ne doit rien garder pour elle, ni bien ni mal, afin de le recevoir seul à seul. Supposons que l'âme ait la chance qu'il vienne vers elle, ou plutôt que sa présence se manifeste à elle, lorsqu'elle s'est détournée des choses présentes, et lorsqu'elle s'est préparée en se faisant aussi belle et aussi semblable à lui que possible, préparation et arrangements intérieurs bien connus de ceux qui les pratiquent: alors elle le voit subitement apparaître en elle; rien entre elle et lui; ils ne sont plus deux, mais les deux n'en font plus qu'un; plus de distinction possible tant qu'il est là [ . . . ]; elle ne sent plus son corps, parce qu'elle est en lui; elle ne dit plus qu'elle est un homme, un être animé, un être ou quoi que ce soit; contempler de tels objets, ce serait rompre l'uniformité de son état; et elle n'en a ni le loisir, ni la volonté. Elle le cherche, va au-devant de lui quand il se présente, et voit non plus elle, mais lui [ . . . ] Elle n'échangerait rien contre lui, lui promît-on le ciel tout entier, parce qu'elle sait bien qu'il n'y a rien de meilleur et de préférable à lui; elle ne peut monter plus haut, et les autres choses, si hautes soient-elles, la forceraient à descendre. En cet état, elle peut juger et connaître que c'est bien là ce qu'elle désirait; et elle peut affirmer qu'il n'y a rien au-dessus [ . . . ] Elle dit que cette joie [ . . . est due ] au retour à son bonheur d'autrefois. Tout ce qui lui faisait plaisir auparavant, dignités, pouvoir, richesses, beauté, science, tout cela, elle le méprise et elle le dit; le dirait-elle si elle n'avait rencontré des biens meilleurs? Elle ne craint aucun mal, tant qu'elle est avec lui, et qu'elle le voit. Et si, autour d'elle, tout était détruit, elle y consentirait volontiers, afin d'être près de lui seule à seul: tel est l'excès de sa joie <sup>124</sup>.

Évidemment « la connaissance ou le tact du Bien est ce qu'il y a de plus grand <sup>125</sup> ». L'âme et Dieu ne font qu'un <sup>126</sup> et rien ne les sépare <sup>127</sup> plus. Après avoir tout délaissé, l'âme est entrée dans la nuit de l'esprit, mais dans une nuit lumineuse où elle voit la lumière elle-même et finalement « ne voit plus à force de regarder <sup>128</sup> ».

Elle voit sans rien voir, et c'est surtout alors qu'elle voit [ car ] montée au dessus de l'intelligence qui contemple <sup>129</sup> [ . . . ] mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, elle ne voit plus aucun objet, mais elle contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, et qui est apparue subitement, seule, pure et existant en elle-même <sup>130</sup>.

<sup>124</sup> VI, 7, 34.

<sup>125</sup> VI, 7, 36.

<sup>126</sup> VI, 7, 34.

<sup>127</sup> VI, 8, 9.

<sup>128</sup> VI, 7, 35.

<sup>129</sup> V, 5, 7.

<sup>130</sup> V, 5, 8.

## Vouloir embrasser l'immensité qu'est Dieu

c'est s'écarter du chemin qui mène à la faible trace que nous en pouvons avoir [ . . . ] [ Sa ] nature ne peut être saisie par l'ouïe ni comprise par celui qui l'entend nommer, mais seulement par celui qui la voit. Encore, si celui qui voit cherchait à contempler sa forme, il ne la connaîtrait pas<sup>131</sup>.

Platon avait raison d'affirmer qu'après avoir vu la beauté intérieure, on est prêt à tout<sup>132</sup> car l'homme spirituel est bien loin de l'homme matériel. Dans la vision, l'homme est rassasié, « rassaisissement [ qui ] n'empêche pas de désirer encore, une faim et une soif dont l'aliment infiniment varié et toujours nouveau n'engendre pas la satiété et le dégoût, car dépassant infiniment toutes les exigences du désir, il les renouvelle en les contentant — et cela non pas dans la succession du temps, mais dans le perpétuel présent de l'éternité<sup>133</sup> ». L'homme vient d'entrer dans le « grand silence » de la contemplation, mais comme le père Gratry l'a dit un jour « ce silence-là aura son prix et rendra le reste sonore ».

Oui, c'est ce silence plein qui peuplera notre solitude au milieu des difficultés terrestres. La vision et l'extase deviendront le soleil capable d'éclairer tous les sentiers ombreux de la vie humaine. On y trouvera force, réconfort et courage, car, malheureusement, sur terre, la vision est passagère et Plotin ne cache pas sa mélancolie et son angoisse au lendemain du banquet céleste :

Souvent, je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure, mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps<sup>134</sup>.

## Ce que saint Augustin traduit :

Alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur, et c'était vous mon guide; je l'ai pu parce que « vous m'avez donné

<sup>131</sup> V, 5, 6.

<sup>132</sup> *Banquet*, 216 d. et suiv.

<sup>133</sup> René ARNOU, s.j., *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 239.

<sup>134</sup> IV, 8, 1.

votre aide ». J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fut-il, au dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable <sup>135</sup>.

Si, selon l'expression de Jean Guitton <sup>136</sup>, « nous sommes tous de pauvres êtres avec bien de la grandeur, mais aussi avec ce même habit de faiblesse qui uniformise »; déposons cet habit à la mode, et changeons notre manière de voir pour cette autre que tout le monde possède et dont peu font usage. Essayons d'entrer le plus souvent possible dans ces oasis que nous ménage la Providence.

Compelle intrare . . . [dit Gustave Thibon]. L'homme a des ailes qu'il ignore. Mais il faut que toute voie terrestre lui manque, que sa seule chance d'évasion palpite au ciel — qu'il n'ait le choix qu'entre le vol et la mort — pour qu'il se souvienne de ses ailes, pour que l'instinct du vol, le pressentiment du ciel s'éveille en lui <sup>137</sup>.

Telle est la valeur de la vie et son véritable sens. Voici bien imparfaitement tracé le tableau d'une ascension vers Dieu, telle que décrite et vécue, selon ses moyens, par un philosophe païen du troisième siècle de notre ère. Exposition trop hâtive pour être complète et trop incomplète pour rendre justice à son auteur. Des modernes ou des anciens, de Sartre ou de Plotin, du désespoir athée ou de l'optimisme un peu exalté d'un philosophe grec, lequel devons-nous préférer ? Ne ferait-il pas bonne figure dans un monde matérialiste à l'excès comme le nôtre où l'action fébrile prime au mépris de la contemplation ? Péguy a eu raison de dire :

Ce sont les mystiques qui sont même pratiques et ce sont les politiques qui ne le sont pas. C'est nous qui sommes pratiques, qui faisons quelque chose, et c'est eux qui ne le sont pas, qui ne font rien. C'est nous qui amassons et c'est eux qui pillent. C'est nous qui bâtissons, c'est nous qui fondons, et c'est eux qui démolissent. C'est nous qui nourissons et c'est eux qui parasitent. C'est nous qui faisons les œuvres et les hommes, les peuples et les races. Et c'est eux qui ruinent <sup>138</sup>.

Admirable leçon à traduire en pratique. Faut-il s'étonner alors que saint Thomas d'Aquin, le grand saint Thomas d'Aquin, ait osé dire de lui : « Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone

<sup>135</sup> *Confessions*, VII, X, 16.

<sup>136</sup> *Le Livre des Vocations*, cité dans *Morceaux choisis de Jean Guitton*, Tournai-Paris, Casterman, 1948, p. 55.

<sup>137</sup> *L'échelle de Jacob*, Lyon, H. Lardanchet, 1946, p. 40.

<sup>138</sup> Cité par W. R. INCE, *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans, Green and Co., 1918, vol. 2, p. 181 en note.

princeps <sup>139</sup> » ? Plotin ne serait-il pas encore capable, pour la part qu'il mérite, de préparer les premières ascensions vers une religion d'amour, pour ceux que la lumière trop vive du christianisme effraie ou aveugle ? « Le philosophe des gens intelligents et de l'élite de l'esprit », pour reprendre le mot de M. Daniel-Rops <sup>140</sup>, aurait-il achevé sa mission ? Écoutons plutôt madame Raïssa Maritain nous dire ce qui se passa au sortir des cours de Bergson expliquant Plotin :

Je me mis à lire Plotin en dehors du cours, avec beaucoup de joie. Mais un seul souvenir, éblouissant, se détache pour moi de cette lecture et rejette tout le reste dans l'ombre. Un jour d'été, à la campagne, je lisais donc les *Ennéades*. J'étais assise sur mon lit, et le livre était posé sur mes genoux ; arrivé à un de ces nombreux passages où Plotin parle de l'âme et de Dieu en mystique autant qu'en métaphysicien, [ . . . ] un trait d'enthousiasme me traversa le cœur ; en un instant je me trouvai à terre agenouillée devant le livre, et couvrant de baisers passionnés la page que je venais de lire, le cœur brûlant d'amour <sup>142</sup>.

Comme le spectacle assez peu édifiant de nos plages serait différent si tous les villégiateurs se mettaient à lire les *Ennéades* de Plotin.

Madame Maritain nous parle ailleurs d'une visite qu'elle fit, vers 1936 ou 1937, à son ancien maître, Bergson, au cours de laquelle, « supprimant toutes les distances, [ il lui ] . . . dit tout à coup, sans autre préambule : « Est-ce que pour vous aussi *cela* a commencé par Plotin ? » « *Cela*, c'était notre conversion au catholicisme qu'il connaissait très bien. Pouvait-il plus clairement me dire que *cela* avait commencé pour lui aussi de cette façon, et que son enquête religieuse, sa quête mystique avait débuté par Plotin <sup>143</sup>.

Séminaire universitaire.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

<sup>139</sup> I-II, 61, 5, *sed contra*.

<sup>140</sup> *L'Eglise des Apôtres et des Martyrs*, Paris, Fayard, [ 1948 ], p. 371.

<sup>141</sup> *Les Grandes Amitiés*, New-York, Editions de la Maison Française, [ c 1942 ], p. 139-140.

<sup>142</sup> Henri BERGSON, *Essais et témoignages* recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1943, (Les cahiers du Rhone), p. 355.

# *Primauté de l'ordre entre les nations*

---

L'Amour divin a pensé le monde et prévu tous les détails de la création, en permettant le libre jeu de la volonté humaine dont les écarts sont compensés par la mystérieuse économie de la Rédemption et les pouvoirs surnaturels qu'elle accorde au sacerdoce pour aider le salut des consciences. Dans ce merveilleux équilibre, dont le mouvement se déploie tous les instants sous les yeux de chaque génération, ce n'est point seulement l'individu qui joue un rôle important, mais aussi les nations où s'épanouissent toutes les grandeurs et les misères de l'homme social. De même que le péché a soumis tout homme à la loi du travail, de la souffrance, de la dépendance physique et morale, ainsi les nations n'ont qu'une vie relative, s'hiérarchisant sous des formes changeantes à travers les âges, se limitant les unes les autres pour corriger leurs défauts ou leurs excès, et réalisant ainsi collectivement les intentions et les tolérances du Créateur pour la plus grande manifestation de la justice et de la gloire divines.

Il est vrai que l'homme résiste à la contrainte, qu'il aspire à la liberté dans tous les plans de son activité. Mais cette liberté, qui devrait tendre invariablement vers la réalisation volontaire du bien, est trop souvent viciée par l'apparence du bien qui provoque de graves déviations dans la volonté humaine. Les correctifs multiples inventés par l'homme ou imposés par la conscience, pour rétablir la justice, sont acceptés par la raison comme dignes et salutaires : ils sont mêmes considérés comme les moyens permis par l'ordre de la création pour maintenir les consciences dans la direction du Bien Souverain qui reste inéluctablement la cause finale de la destinée humaine.

Ainsi les nations aspirent aussi à la liberté, à leur indépendance souveraine, qui devrait les faire tendre invariablement vers le bien commun. Mais cette indépendance, elle aussi, est trop souvent viciée par l'apparence du bien collectif, qui provoque de tragiques dévia-

tions dans la volonté nationale. Ici encore, les correctifs multiples imposés par la conscience des peuples ou par la justice immanente, doivent être acceptés par la raison comme dignes et salutaires. S'il est une peine pour une nation de subir la contrainte par une autre nation plus forte, cette contrainte peut être juste pour permettre le rétablissement d'un tort, pour compenser les torts passés, ou pour servir d'épreuve. Sans être nécessairement et toujours bonnes en soi, de telles contraintes sont tolérées par la Providence, qui utilise ainsi des causes secondes pour manifester à l'homme social la bonté divine.

Dans le perpétuel devenir des états, dans leur évolution individuelle et collective, on peut suivre la naissance, le développement, la disparition ou les efforts de survivance de nations indépendantes, comme aussi d'agglomérations de peuples liés par les modes les plus divers de gouvernement. La profonde influence du déterminisme géographique, économique et démographique sur cette évolution, doit assouplir ses lois par les inévitables compromis avec les caprices de la volonté de l'homme. La géopolitique humaniste peut suivre, expliquer, diriger même ces phases de la vie des États. Mais il appartient au théologien de l'histoire de donner l'ultime interprétation des événements nationaux, de prédire même dans une certaine mesure la courbe de leur évolution. Car le monde est dépendant de la volonté divine. Dans la connaissance que nous en avons par les lumières de la raison et celles de la Révélation, il sait puiser les lois et les conseils que comporte cette interprétation et les appliquer aussi avec prudence à l'avenir.

\* \* \*

C'est qu'en définitive, la primauté de l'ordre s'affirme aussi bien dans la vie de chaque homme, que dans la grande histoire de la race humaine. Et il appartient à quelques esprits puissants d'interpréter sainement la courbe psychologique de l'individu, comme aussi la courbe complexe des événements mondiaux. À ce sujet, qu'on nous permette de signaler l'importance et l'ampleur de l'œuvre du R. P. Georges Simard, o.m.i., qui s'est attaché dans sa longue carrière à retrouver dans la trame lourde des faits de l'histoire, la vérité des principes de base de la pensée augustinienne et thomiste. Lui

aussi contemple d'un œil serein l'avènement, l'expansion et le déclin des grandes organisations politiques de l'histoire; et il se fait fort de présenter certaines conclusions frappantes sur le destin des empires qui s'étalent encore sur la face du globe.

Nous disons avec lui que l'empire de domination est un mal, même si le vouloir divin le permet pour réaliser des compensations de bien dans l'ordre du péché. Car la contrainte venant d'en-haut, pèse douloureusement sur l'esprit collectif et les justes aspirations de ceux qui la subissent. Mais il ne faut pas croire non plus qu'en enlevant cette contrainte, on permet nécessairement aux bénéficiaires de s'affirmer dans l'ordre du bien, et de jouer justement leur rôle pour le bien commun. Car la théorie de la bonté naturelle des peuples est aussi fausse que la théorie de la bonté naturelle des hommes: l'une et l'autre ont été condamnées par l'Église; et le *Syllabus* dénonce spécialement la thèse que tout ce que veut ou fait le peuple est nécessairement juste et bon.

Aussi l'octroi de la liberté politique à certains peuples ne mène pas toujours à une situation normale. Dans la direction du bien, cet octroi exige souvent des compensations pratiques et des mesures graduelles vers le normal, plutôt que des gestes décisifs qui peuvent satisfaire tout au plus le sentiment des masses et les intérêts de certains chefs, mais non point toujours les vrais intérêts des populations. Souvent même, cet octroi de la liberté politique favorise le désordre, en laissant libre cours à l'expression d'une prétendue volonté collective. On l'a vu en Birmanie, en Indochine, en Malaisie, en Indonésie, en Mandchourie et ailleurs. Et l'on sait que par un choc en retour compréhensible, les peuples qui croient échapper à une tutelle impérialiste ou capitaliste, versent naturellement dans des attitudes extrêmes comme le communisme, qui prétend corriger ces systèmes.

Le choix à faire ici est entre la liberté nationale et le bien commun international, quand ces deux valeurs ne cadrent pas ensemble accidentellement. Or, la primauté du bien commun dicte la réponse à donner; malgré la peine que cette solution peut causer à ceux qui prônent la liberté comme un bien absolu. Et qu'on n'aille pas dire qu'une telle solution soit réactionnaire, qu'elle retarde l'évolution

des peuples, ou qu'elle soit inspirée par des intérêts égoïstes; bien qu'elle puisse être grevée, en fait, par des tares politiques étrangères à sa justice propre. Une solution pareille aurait tous ces défauts et serait injuste, si elle restait statique et permanente: car la sujétion à un ordre politique paresseux ou égoïste est mauvaise en soi. Elle ne serait justifiable que si elle se révélait comme provisoire et si elle prenait les moyens nécessaires pour améliorer les conceptions et les conditions de la nation vassale, lui permettant d'attendre ainsi l'indépendance.

Évidemment, le choix n'est pas aussi difficile à faire entre la liberté nationale et un bien commun plus large, quand un peuple possède les conditions requises pour utiliser son indépendance dans le sens du bien commun. Le maintien de liens politiques de suzeraineté réelle ou symbolique, favorisant des intérêts économiques ou militaires, devient alors une question de prudence, et non point de coercion effective ou de stricte obligation morale. C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il convient d'interpréter l'évolution de certains empires, en faisant les distinctions de fait et d'intention qui préparent une décision pratique à leur égard. Or, le jugement prudentiel à faire ici, doit prendre en considération moins le passé, que le présent et l'avenir probable, dans le cadre des circonstances nationales et internationales du moment et des faiblesses habituelles de la nature et de la société humaines.

Nous ne cachons pas les difficultés du jugement prudentiel à faire dans les deux cas que nous venons de signaler. Et d'abord l'entrelacement effectif du bien et du mal dans les actes humains depuis le plan individuel jusqu'au niveau international, explique en un certain sens la partialité des chefs et des masses pour la liberté nationale. En effet, l'homme a une tendance compréhensible à préférer le bien qui est le plus près de lui, même si ce bien n'est qu'apparent dans des circonstances précises.

Or la liberté nationale est plus près de l'homme qui a, sans grand effort, le sentiment de la famille et de la patrie, tandis que le bien commun qui est plus éloigné de lui doit être vu d'abord par la raison avant de provoquer un assentiment volontaire et se transformer en sentiment immédiat. Et l'on sait à quels obstacles se

heurte la raison humaine, différenciée en fait dans les individus et les nations, quand il s'agit de percevoir et de définir un concept et une réalité aussi complexe que le bien commun.

La situation se complique par l'hésitation à déterminer l'autorité légitime qui interpréterait, défendrait et imposerait le respect du bien commun. Malgré les efforts des nations pour organiser un ordre mondial, les résultats obtenus sont encore bien loin de satisfaire aussi bien les besoins des peuples que les exigences de la loi divine, source unique de l'ordre et de la paix.

Comme il est impossible de respecter justement les uns sans les autres, nous sommes ainsi amenés à la question des rapports pratiques de l'Église et de l'État. Ces relations avaient pris un sens utilitaire depuis la Réforme, ce qui était tolérable en vertu de l'inspiration foncièrement chrétienne des constitutions nationales et des règles de la vie internationale. Mais aujourd'hui la nature de ces relations revêt un éclat dramatique, en raison de l'opposition irréductible entre le christianisme et le communisme, qui a passé du domaine des idées et des essais timides, à celui de la vie internationale affectant immédiatement le bien commun.

\* \* \*

Ainsi les menaces pour la paix mondiale, qui s'affirment malheureusement chaque jour, posent à la conscience chrétienne le problème de la situation et de l'avenir du catholicisme pour notre temps. Car il est entendu que dans la totalité de la vie humaine, le triomphe de l'Église sur ses ennemis et les forces du mal, est une promesse divine qui rend inutile toute discussion.

Du point de vue catholique, il faut convenir que la situation internationale laisse beaucoup à désirer. Il ne s'agit pas de la diffusion de l'Évangile et de l'organisation religieuse, que l'Église poursuit avec toute l'énergie dont elle est capable avec les moyens humains à sa disposition, mais plutôt de la pression épouvantable que la conscience chrétienne doit subir par l'action dynamique de l'hérésie communiste, qui a une influence non seulement politique et économique, mais encore sociale et religieuse. Alors que la plupart des hommes d'État envisagent exclusivement les deux premiers aspects de l'action communiste, le vrai politique, inquiet pour l'avenir du monde, ne

saurait s'empêcher de donner la primauté aux deux autres aspects, où les ravages sont bien plus considérables.

En effet, l'imposition dans un pays, d'un régime communiste au sens politique et économique, n'est qu'un pont entre la corrosion initiale de ses ressorts sociaux et religieux, et la persécution ouverte dans ce double domaine. Nous le voyons clairement aux mesures abusives prises par les gouvernements communistes dans tous les pays où ils se sont installés. Car en somme, la persécution ou la contrainte communiste ne donnent leur plein effet que dans l'organisation sociale et la vie religieuse des pays. Les mesures strictement politiques ou économiques que le communisme peut prendre seraient humainement tolérables si elles n'empiétaient pas sur les autres domaines. Et en somme, c'est ce qui rend le communisme odieux, même à ceux qui ne pensent pas en premier lieu à la défense des valeurs sociales et religieuses des nations.

On ne saurait être optimiste pour l'avenir immédiat de l'expansion du catholicisme dans le monde, même si la situation actuelle provoque un héroïsme religieux chez un grand nombre de personnes, qui formeraient ainsi le levain d'une éclosion éclatante dans un avenir plus éloigné. Car les méthodes communistes d'infiltration et d'abattement des pays sains, vont continuer avec des résultats capables d'affecter l'organisation et la pratique du catholicisme. Nous le voyons dans plusieurs pays qui ont toujours été les plus forts bastions du catholicisme. Et si l'on recourt à la guerre pour arrêter le communisme, le déséquilibre social et les violences qui en résulteront, ne sauraient être un encouragement immédiat pour les masses catholiques dans le monde. Les tristes effets des deux guerres mondiales en sont la preuve.

Les arguments dialectiques et les mesures violentes ne suffisent pas pour triompher du communisme en permanence: il faut encore et surtout la grâce divine pour changer les cœurs et ordonner les esprits au vrai bien. Les moyens pour mériter cette grâce, qui nous ont été donnés par le Christ lui-même, sont rappelés et commentés pour chaque génération par la voix du souverain pontife. Mais si la sagesse papale devrait pénétrer l'intelligence et la volonté des hommes poli-

tiques, la plupart de ceux-ci négligent de l'entendre, ou même lui sont hostiles.

Dans les pays chrétiens, nous constatons trop de compromis avec les idéologies libérales ou bénévolement athées; ce qui porte les responsables catholiques à pratiquer sans contrainte le volontaire indirect et la coopération matérielle, sous prétexte qu'il faut sauver certaines valeurs minimum et tendre la main aux hommes de bonne volonté. Dans les pays à gouvernement communiste, la voix du pape ne saurait être ni entendue, ni suivie librement. Les ambitions de Moscou la Rouge à devenir la Troisième Rome triomphant des précédentes, réduisent effectivement le rayon d'influence de la sagesse pontificale, et affaiblissent d'autant l'action possible que pourraient y avoir les catholiques pratiquant la coopération matérielle. D'ailleurs l'inutilité de cette coopération et les dangers qu'elle présente pour les âmes et l'ordre social, provoqua le grave décret d'excommunication promulgué en juillet 1949 par le Saint-Office contre les catholiques qui collaborent volontairement avec les communistes.

\* \* \*

À défaut d'une intervention divine miraculeuse, ou d'un changement spontané du cœur des chefs et des gouvernements communistes, certains pensent que le choc d'une guerre malgré ses malheurs et ses conséquences, pourrait ramener à la raison ceux dont l'orgueil brave en ce moment les pressantes injonctions du Vicaire du Christ sur terre. Car le communisme est agressif dans tous les domaines et il ne serait pas ce qu'il est, s'il renonçait à l'action persistante selon une prudence de la chair qui lui indique les moyens pour mieux s'imposer. Comme le chrétien se doit de défendre sa vie religieuse et ses institutions pour l'amour du prochain, par tous les moyens licites, la lutte peut se révéler à lui comme l'unique moyen possible pour atteindre cette fin juste et charitable.

Mais un conflit n'est justifiable que s'il est le seul moyen possible pour redresser un mal encore plus grave et plus préjudiciable à la vie sociale et religieuse. Malheureusement, ce mal plus grave empire au lieu de se résorber, par l'action insistante des groupes communistes qui prennent délibérément le contrepied des règles de la conscience et à plus forte raison des directives de bon sens du

souverain pontife. Nous le voyons non seulement par la persécution qui sévit dans les pays satellites de Moscou, mais encore par les mille refus du gouvernement soviétique de travailler en justice à la promotion du bien commun. Il est entendu que tous ces faits comme tels ne sont pas des causes immédiates de guerre; mais ils invitent les nations pacifiques à la prudence politique et militaire, comme cela se voit par le Pacte de l'Atlantique et d'autres événements récents. Nous ajouterons qu'en dépit de toutes les menaces de conflit, le chrétien se doit de prier pour l'éviter, sans trahir toutefois les valeurs qu'il tenterait de sauver par la violence.

Par ailleurs, les motifs directs d'un conflit éventuel entre les deux blocs communiste et anti-communiste, ne s'exprimeront jamais selon cette hiérarchie de valeur partant du bien commun pour descendre par degrés des niveaux religieux, moral, social, culturel, politique et économique, pris dans cet ordre. C'est que les gouvernants ont une idée confuse du bien commun et des obligations qu'il comporte. De plus, la séparation de l'Église et de l'État, même chez les peuples chrétiens, ne porte guère les hommes d'État à insister sur les motifs élevés, même si certains d'entre eux y pensent dans leur for intérieur.

La cause directe d'un conflit éventuel, sera donc d'ordre politico-économique: pour les démocraties, il s'agira de sauver leurs intérêts matériels dans les cadres politico-économiques qui les favorisent. Mais comme ce sont ces cadres qui permettent à l'Église d'exercer en plus grande liberté sa mission divine et humaine, le catholique qui participerait ou défendrait cette guerre éventuelle, n'a qu'à faire les distinctions que nous venons d'indiquer, même si les gouvernants qui la mènent ne s'y intéressent pas directement, mais sans attribuer à ces hommes d'État les motifs pleins et bien ordonnés que le catholique doit considérer comme tel. De sorte que le caractère matériel et idéologiquement insuffisant des motifs de guerre éventuelle pour les démocraties, ne devrait pas diminuer chez le catholique son adhésion à ce qui serait en même temps pour lui une lutte contre les ravages du communisme.

Dans ces conditions, il n'est pas nécessaire que cette lutte, même dans sa phase gouvernementale, soit en faveur de la démocratie. Ce

terme est employé dans un sens général, mais non pas dans un sens strict. Si la démocratie est en elle-même la meilleure forme de gouvernement, elle n'est pas nécessairement imposable comme telle à tous les peuples et dans toutes les circonstances. D'ailleurs il y a d'autres formes de gouvernement qui sont bonnes en elles-mêmes, sans avoir à être les meilleures. La justice exige qu'un gouvernement soit bon, qu'il convienne aux circonstances particulières de chaque peuple, et qu'il respecte ses devoirs internationaux. Le catholique doit donc défendre un gouvernement juste et bon, et non point nécessairement la démocratie comme telle. Car il pourrait commettre un acte d'injustice en cherchant à imposer des formes démocratiques théoriquement bonnes à un peuple qui n'est pas organisé pour les recevoir et s'en servir. Mais à titre particulier, il peut défendre la démocratie qui existerait dans son pays ou dans des pays amis, en faisant les distinctions que nous venons d'indiquer et qui correspondent d'ailleurs à l'enseignement chrétien.

C'est pourquoi une lutte contre le communisme peut englober dans ses rangs des régimes à caractère fasciste et dictatorial, si ces régimes respectent les conditions et les pratiques d'un bon gouvernement. Les considérations qu'on pourrait faire sur des pays jouissant de gouvernements dont les nuances vont de la dictature d'un parti, même allié à l'Église, comme en Espagne, à une démocratie suffisante comme aux États-Unis, feraient entrer en jeu des concepts prudents particuliers qui peuvent colorer l'opinion par rapport à ces États, mais sans affecter les principes profonds du front qu'il convient d'établir contre le communisme. Il est bien difficile pour les actes humains individuels, et pour les actes gouvernementaux qui sont collectifs, d'atteindre la perfection. Dans la pratique, une certaine tolérance s'impose en charité à leur égard, pourvu qu'ils sauvegardent les valeurs fondamentales qui respectent la dignité humaine et le bien commun.

\* \* \*

À la lumière de toutes ces réflexions, on peut définir le rôle des catholiques dans le monde inquiet où nous vivons. Il suffit de grouper les nombreuses déclarations pontificales qui conviennent si bien aux besoins de notre époque. Pour les résumer en une brève synthèse,

il faut distinguer le plan individuel, le plan national et le plan mondial. Sur le premier, une pleine vie catholique intense et persistante donnerait aussi bien une base d'action sur les deux autres plans, qu'elle aurait l'avantage de réaliser nos devoirs de chrétien et de nous rendre dignes des promesses divines, quel que soit d'ailleurs le bonheur ou le malheur qui peut nous attendre sur les deux autres plans.

Sur le niveau d'action sociale et nationale, les règles de la justice légale précisant les droits et les devoirs du citoyen, lient en conscience, parachèvent nos devoirs individuels et préparent la justice des actes internationaux. À ces règles de la justice légale, il convient d'ajouter celles de la justice distributive qui se rapportent plus particulièrement aux actes des fonctionnaires et des hommes d'État. De plus, les catholiques doivent travailler à assurer dans leur milieu la justice sociale, qui aurait aussi pour effet d'éliminer les oppositions des classes et de mieux assurer le bien national en ce qu'il a de diffusif.

Mais c'est le plan international qu'il est plus difficile à contenir. Car ici le catholique ne peut s'empêcher d'agir de concert avec des groupes et des nations qui ne partagent ni son genre de vie complète ni ses aspirations de justice internationale. Aussi pour bien utiliser les tolérances du volontaire indirect et de la coopération matérielle, il doit commencer par s'instruire lui-même des règles de la morale internationale, les faire connaître autour de lui, chercher à les faire valoir dans le domaine politique national, et être à même de pouvoir les appliquer dans toutes ces circonstances aux nombreux cas concrets que les événements internationaux nous fournissent tous les jours. Il y aurait là toute une éducation, ou du moins un complément d'éducation religieuse à faire pour tous les catholiques.

Dans la richesse de la doctrine catholique reliant le divin à l'humain, l'esprit politique averti saura toujours puiser des principes de vérité qu'il pourra ensuite appliquer aux cas concrets de la vie internationale. Il serait souhaitable plus particulièrement que les chefs d'État bien pensants méditent dans la solitude de leur conscience les exhortations pontificales, prenant la vérité là où ils la trouvent, sans écouter les préjugés des religions ou des groupes aux-

quels ils peuvent eux-mêmes appartenir. C'est ce qui renforcerait les analogies profondes qu'on peut remarquer entre les déclarations pontificales sur les conditions du bien commun des peuples, et les affirmations officielles des gouvernements pacifiques concernant les principes pratiques à réaliser dans la vie internationale. Il en est ainsi des buts essentiels que proclament les Nations Unies, même s'ils comportent des ajustements spécifiques pour chacune d'elles dans la perspective du bien commun.

Car en somme la perception du bien commun et de sa primauté entre les nations, qui est la condition de permanence de toute organisation internationale, est effectivement une question théologique. Avec les grands penseurs chrétiens, c'est ce que voit aussi le R. P. Simard en bâtissant sur la vérité et la suprématie de l'Église, son interprétation de l'évolution des nations.

Avec cette vision théologique de l'univers, et dans les larges limites d'action imposées par la justice et la charité internationales, le catholique devra utiliser la vertu de prudence pour poser des actes particuliers qui tendraient à éliminer les divisions à chaque palier de l'individuel, du national et du mondial, pour découvrir un ordre juste entre les nations et réaliser cette paix complète et universelle, qui est le souhait du Christ pour tous les enfants de Dieu sur cette terre, et la meilleure préparation à notre vie future.

Thomas GREENWOOD,  
professeur à l'Université de Montréal.

# *Education for Democracy or Communism?*

---

When Joe College graduated from university back in the early years of the twentieth century he stepped into a world eager to accept him, use him and pay him well. Possession of a sheepskin was an 'Open Sesame' then. The college degree was all. It was the academic age of the raccoon coat and of material plenty. The wiseacres described college-bred as a four year loaf on the old man's dough. True, there were serious students, but the majority got by on a smattering of ignorance. And a thriving national economy could use them to advantage.

In 1929 the depression crashed through the academic ivy and toppled these ivory towers of disinterested complacency. All of a sudden college graduates were thrown out into a most inhospitable world. At first they were bewildered and then embittered. The depression went on and on and still there were no jobs.

Relief helped the body survive but it killed the soul. Initiative disappeared and opportunity waned. The graduates of '29, '30, '31 and some of the '32 crop found closed doors waiting for them. They were a lost generation who wandered into public library reading rooms to keep warm. Many of them warmed up in another way too. The sparks of resentment were often fanned by the winds of radical reading into flames of revolution and despair. They were sickened by the mellifluous tones of the politicians telling them that prosperity was around the corner. All they ever found were bread-lines. They cried for reform and sought happiness in vain. They were the down-trodden, the beaten, the poor. They ate the promise-crammed air and died in spirit of material malnutrition.

Poets of despair became their mouthpieces:

When we asked the way to Heaven, these directed us ahead  
To the padded room, the clinic and the hangman's little shed.

Shut up talking, charming in the best suits to be had in town,  
Lecturing on navigation while the ship is going down.

These irony-laden lines of W. H. Auden's made a mockery of Tennyson's optimism in Locksley Hall and the echoic nature of the verse sharpened the thrust.

By the time recovery raised its head the victims of the depression were hollow men and the jobs went to the graduates of '34, '35 and on. The vitality and faith of youth held priority over the sapped strength and disillusionment of those who were old before their time. The nation recovered and soon forgot the scar left by the lost generation of the depression.

\* \* \*

Today there are approximately ten times as many students enrolled in institutions of higher learning as there were at the beginning of the century. In spite of the boom times we are living in there are not ten times as many openings or jobs waiting for today's graduates as there were fifty years ago. As a result, a university degree is no guarantee of financial security in the years following graduation. College years are now not times of leisure. Competition is keener because the intelligent undergraduate realizes that those who are scholastically fittest will survive in the struggle for economic existence in the years ahead.

While the future for today's student is not as promising as it was for his father a generation ago, still there is justification for hope. There exists a need for young men who have mastered various techniques and who can contribute to the development of the nation.

But, what would happen if our college population were doubled? Would there be jobs for them all.

In the United States, President Truman's Commission on Higher Education has proposed a college enrollment of 4.6 million students in 1960. That just about doubles the present numbers in institutions of higher learning. While in Canada the numbers will be smaller, the proportions will probably be the same.

In other words, in ten years there will be twice as many college graduates looking for professional jobs or their equivalents as there

are today. Will the jobs exist? These are not ordinary jobs, mind you. These are above average positions bringing in above average monetary returns.

The employment market may absorb them satisfactorily. If it does there will be no problem. On the other hand, it may not. A problem will then exist.

What would be the result of society's failure to employ and satisfy the graduates of 1960 ?

He would be a foolish man who would try to answer that question with any pat formula or clichéd solution. Because we don't know what the next decade holds in store for us, we don't know the answer. However, other things being equal and basing our opinion of the future upon our knowledge of the past, there are some legitimate and reasonable predictions that can be made.

Large scale unemployment or even dissatisfaction of university graduates would inevitably produce a reaction of distrust of much of what they had been taught. Many would lose their faith in the ability of the intellect to produce a better world. The Caliban in man would come to the fore. Violence would come to be preferred to reason. A frightening number of disgruntled intellectuals would nurse their grudge against society. They would be the outcasts — resentful, hurt and angry. The law of the jungle would become their guide. Might would become right.

Under somewhat similar circumstances these very things happened before. The rise of the totalitarian concept of rule in Europe was in no small part attributable to men of great mental ability who felt wronged by a society which seemed to make outcasts of them.

The same thing could happen here.

When children are not kept busy they become mischievous. When adolescents are all dressed up and have nowhere to go they too often become juvenile delinquents. When adults find nothing constructive to do they frequently turn to destruction. This destructive outlet of energy is even true of our modern university graduates because of the nature of the training received in the average college of today.

From his freshman to his senior year the average student thinks and is taught to think in terms of material comfort. The profit derived from his years of study is measured in dollars and cents. The bigger his income after graduation the better the school he attended. While lip service is paid to justice and right, monetary values eclipse ethical considerations and materialistic philosophies, outweigh aesthetic appreciation. Quantity is sought after and quality is despised. Results are clamored for and the means to these ends not examined too conscientiously. Keep up with the Joneses at all costs and keep up appearances no matter what. Coddle the body, forget the soul. Impress your fellow man, ignore your God.

At no time in school, it is true, are these opposites stated so bluntly and educators would rise in wrath and denounce any such claim as untrue. Nevertheless, the over-all effect of the ordinary college education today is not far removed from the above description.

As long as a sheepskin pays cash dividends no one complains. When the gains are small or non-existent there is a vacuum, a sense of loss. Nothing seems worthwhile.

\* \* \*

Will all the graduates of 1960 find the material comfort and satisfaction they hope for? Probably not.

Unless they are given a different set of values they are headed for the rocks of disillusionment. What set of values can save them? Where should these values be given to youth?

To begin with a lot can and must be done in the home. Of greater importance than a worthwhile formal education is a sound informal education preparing a child for school. The school works upon the raw material it receives from the home. Under ideal circumstances, the better the raw material, the better the future processing.

But, circumstances are not ideal. Until we make a concerted effort to approach the ideal, we are flirting with disaster. At present, we cannot hope to build up to the ideal because the foundations are unable to serve as a basis.

What is negative cannot support the positive; destruction does not make for construction; wrong does not lead to right; the partial

is less than the whole. An education that concentrates on the purely material cannot prepare a man for spiritual crises.

The natural and social sciences are very necessary but they are not enough nor are they the most important knowledge for an educated man. The humanities will give polish and experience but there is something greater still. Philosophy, like Abou Ben Adhem, must lead all the rest. (It would probably be too utopian to hope for a study of Theology in our schools.)

By Philosophy we mean the study of causes and of the Cause of all causes — God. We mean, too, the study of man's relationship to God, the analysis of right and wrong, the weighing of good and bad, the acquiring of values divorced from self-interest. We mean a knowledge of Christ's purpose in coming on earth and a determination to obey His law.

When education gets around to keeping these basic truths in the foreground — not merely in courses in religion and philosophy but in all courses dealing with ideas that are either true or false to Christ's teaching — more and more students will see beyond the superficial present into the everlasting future.

The above suggestion is a positive one. There is a negative approach to this education for better citizenship which might well do a tremendous amount of good. Why couldn't a course on Communism be given in the vast majority of our secondary schools, colleges and universities. Drag it out of the secret meetings and expose its fallacies. Admit its qualities too !

Why has Communism taken root ? How can its growth and development be explained ? Is it attractive because it preaches atheism ? No ! Is it popular because it favours a class struggle ? No ! Does the idea of dictatorship capture the fancy of its devotees ? No ! These unattractive characteristics of Communism are hardly designed or calculated to promote the strange increase in the number of its followers. What does attract the ordinary man to Communism ?

Communism succeeds because there are some things to be said in its favour. It succeeds because the common man finds in Communist propaganda an energetic and violent denunciation of much of what he himself vaguely and dimly opposes. Its appeal is explain-

ed by the simple fact that there is some good in Communism *as we in America hear it preached*.

The Communistic denunciation of the rugged individualism of capitalism's exploiters, which leads to the ragged individualism of the exploited, wins a sympathetic audience. The little man often finds much that he shares in the Communist's opinion. They are opposed to the same evils. Our economic system is far from perfect. Evils exist. Communism attacks them. And many people are duped into becoming Communists because they share the same dislikes.

But there is the important point. Catholicism is every bit as violent and energetic in its denunciation of these same evils. Read the encyclicals. "The poor are the true children of the Church", said Bossuet. This being true, the fathers of the Church have ever been solicitous about their material, as well as their spiritual, welfare.

Let these things be made clear. Condemn the evil in Communism — fine ! But, don't condemn what makes Communism attractive lest you appear to be an exploiter to the exploited. This latter course alienates the worker and is unfair to the Church.

As Catholics we owe it to ourselves and to our Church to find out exactly what we are fighting before we become too vocal in condemnation. Shouting is too often the effort of a limited mind to express itself.

Why couldn't all this be taught to tomorrow's leaders ? Teach youth that there are more things between heaven and earth than are dreamt of in the materialist's philosophy and youth will accept fortune's buffets and rewards with equal thanks. Once man becomes fully conscious of the short time he is to spend in this world, he will spend more time preparing for the next.

If these things are not done soon, we may witness the tragedy of the comrades in anti-Christ triumphing over the brothers in Christ in our time.

E. Emmett O'GRADY,  
Professor at the Faculty of Arts.

# Qu'est-ce que le catholicisme?

---

Le grand homme d'État et historien anglais, Thomas Babington Macaulay, dans ses *Essais historiques et biographiques*, a écrit ces mots remarquables sur le catholicisme et l'Église catholique romaine:

[ . . . ] Il n'y a pas en Europe d'autre institution qui date de ces époques où la fumée des sacrifices montait du Panthéon, où des girafes et des tigres bondissaient dans l'amphithéâtre flavien. Auprès de la lignée des papes, les dynasties les plus orgueilleuses datent d'hier. Sans une lacune nous pouvons suivre cette lignée depuis le Pape qui couronna Napoléon au XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à celui qui sacra Pepin au VIII<sup>e</sup>, et la vénérable dynastie s'étend bien au delà pour se perdre dans les brumes de la légende . . .

La république de Venise arrive la première en date, mais elle-même doit être considérée comme récente en comparaison de la Papauté; et la république de Venise a péri et la Papauté existe toujours. *La Papauté existe toujours, pleine de vie et de force*, tandis que tous les empires, ses contemporains, sont depuis longtemps tombés en poussière. L'Église catholique envoie encore ses missionnaires jusqu'aux confins du monde et résiste encore aux rois ennemis avec la même force dont elle résista à Attila. Le nombre de ses fidèles est plus considérable que jamais. Ses conquêtes dans le monde moderne l'ont amplement dédommée de ses pertes dans l'ancien. *Elle a assisté à la naissance de tous les gouvernements, de toutes les institutions ecclésiastiques* qui subsistent à présent dans le monde, et nous ne pouvons pas garantir qu'elle ne survivra pas à toutes. Elle était grande et respectée dès avant que le Saxon eût posé le pied dans la Grande Bretagne, avant que le Franc eût passé le Rhin, alors que l'éloquence grecque florissait encore à Antioche, alors qu'à La Mecque on adorait encore les idoles. Elle existera encore le jour où quelque voyageur d'outre-mer s'assiera sur une arche brisée du Pont de Londres au milieu d'un désert pour peindre les ruines de la cathédrale Saint-Paul [ . . . ]

Or, qu'est-ce que le catholicisme ? En quoi consiste ce que nous pourrions appeler l'esprit de la catholicité ? En quoi consiste la force si permanente de l'Église catholique ? Franz Werfel, écrivain de renommée internationale, auteur du *Chant de Bernadette*, a exprimé la pensée que deux mille ans, hélas ! n'auraient pas suffi à l'humanité pour saisir la catholicité dans toute sa profondeur, dans toute son ampleur et dans toute sa beauté. Ce sont les préjugés centenaires qui constituent le plus grand obstacle qui empêche de com-

prendre et d'apprécier le catholicisme. Par exemple, on oppose très souvent le catholicisme au protestantisme ou à l'orthodoxie, en présumant que le premier s'identifierait avec le dogmatisme, le cléricalisme, l'esprit étroit et rétrograde, tandis que le deuxième et la troisième signifieraient quelque chose de progressif, de plus avancé et de plus moderne: étrange mésintelligence historique! Faute pernicieuse qui doit être rectifiée le plus tôt possible! Nous voudrions justement montrer que les plus grands problèmes de notre âge se réduisent à un seul: celui du catholicisme. À notre avis c'est l'Église qui renferme tous les problèmes sociaux et qui donne la clef pour résoudre les difficultés et guérir les maux de notre siècle. Ou bien le monde moderne redécouvrira les valeurs éternelles éducatives et les richesses spirituelles inépuisables dont la porteuse et distributrice est l'Église, une, sainte, catholique, universelle, Corps mystique de Jésus-Christ; ou bien l'humanité tout entière, déchirée par les grandes antinomies de notre époque, se plongera dans les âges sombres, barbares, douloureux.

« Les idées fausses ou faussées, ce qui est pis », écrit Gonzague de Reynold, l'auteur du livre retentissant *L'Europe tragique*, « nous ont amenés, de répercussion en répercussion, à la faillite. Des idées justes nous aideront à reconstruire, et à reconstruire solidement [ . . . ] Ainsi comprenons le bien, il suffit qu'au point de départ, une erreur se produise dans la conception de l'homme et de la vie, dans l'échelle des valeurs, pour qu'au point d'arrivé toute une civilisation s'écroule <sup>1</sup> [ . . . ] » Il s'agit justement « des idées fausses ou faussées, ce qui est pis », quand on parle du bolchévisme, d'une part, et du capitalisme, d'autre part. De même que le bolchévisme oriental, ainsi le capitalisme occidental, tous deux, ont pour point de départ une idée faussée. Et comme le point de départ est faux, l'édifice tout entier de la civilisation n'est bâti que sur une grande faute et mésintelligence. Or, rien d'étonnant si cet édifice menace de s'écrouler complètement et de tomber en ruine. Les grandes fautes, fautes primordiales, fondamentales, sur lesquelles reposent le bolchévisme, d'une part, et le capitalisme, d'autre part, doivent être découvertes, si on veut trouver des moyens de remédier aux maux redoutables de notre

<sup>1</sup> Gonzague DE REYNOLD, *L'Europe tragique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Spes, p. 38, 12.

siècle. Il y a, hélas ! des gens qui considèrent le capitalisme comme le « rempart » contre le bolchévisme, ou, au contraire, le bolchévisme est conçu comme le remède contre le capitalisme. Conceptions bien détestables ! Le bolchévisme et le capitalisme, sont tous deux, des *maladies* de la civilisation moderne, comme la conséquence de la négation du principe de la catholicité. Une maladie peut-elle être guérie par une autre maladie ? Au contraire, une faute entraîne une autre. *Abyssus abyssum invocat*. Le capitalisme n'est, en réalité, que le tremplin vers le bolchévisme et, inversement, le bolchévisme n'est que le capitalisme étatique. Les principales maladies de notre siècle, le capitalisme et le bolchévisme, sont en interdépendance interne. Leur racine est commune : *la négation de la catholicité*. Notamment, le capitalisme repose exclusivement sur le principe *protestant*, c'est-à-dire le principe *anthropocentrique*. L'homme, l'individu est ici le principal critère, la loi suprême de tout ordre de la vie. Le bolchévisme, au contraire, repose exclusivement sur le principe *cosmocentrique*, c'est-à-dire le principe orthodoxe et anti-protestant : ce n'est pas l'homme, ce n'est pas la réalité subjective, mais c'est la nature, la réalité cosmique ou objective qui est ici le critère suprême et la loi de tout ordre de la vie. Or, le cosmocentrisme oriental orthodoxe, d'une part, et l'enthropocentrisme occidental protestant, d'autre part, s'opposent diamétralement, comme l'eau et le feu. Si le capitalisme, comme l'expression économique et sociale de l'anthropocentrisme protestant, ne signifie que l'hypertrophie du personnisme (le personnisme et le personnalisme, la personne et la personnalité sont des notions différentes !), l'individualisme, le bolchévisme, à qui le cosmocentrisme oriental orthodoxe a préparé le sol historique et psychologique, au contraire, n'est que l'hypertrophie de l'impersonnalisme.

Le *sociocentrisme* ou le *socialisme* (soit le socialisme *nationaliste*, *raciste* ou *étatiste*) qui entreprend de remédier au capitalisme et au bolchévisme, n'est en réalité que la troisième principale maladie de notre siècle. L'entreprise des socialistes européens de jouer « *la troisième force mondiale* » qui s'intercale entre l'Orient communiste et l'Occident capitaliste pour mettre le monde tout entier en équilibre est une grande illusion. Le socialisme, étant une idée faussée, n'est pas un remède contre le bolchévisme et le capitalisme ; le

socialisme lui-même a besoin de remède. Il n'y a pas et il n'y aura pas de vrai socialisme hors de la société divino-humaine qui embrasse et incorpore toutes les familles, toutes les nations, toutes les races, tout le genre humain, en réconciliant le Créateur et la créature, le temps et l'éternité: *l'Église — Corps mystique de Jésus*.

Le bolchévisme qui est en connection interne avec l'impersonnalisme oriental orthodoxe, le capitalisme qui est en connection interne avec l'anthropocentrisme occidental protestant, et enfin, le socialisme qui voudrait remédier à tous deux, ont complètement déséquilibré et désorbité le monde moderne. Alors, où faut-il chercher la force spirituelle qui pourrait réconcilier ces trois grandes antinomies redoutables de notre siècle et ainsi mettre le monde en équilibre ?

Un éminent héraut des idéaux de la catholicité, le cardinal Suhard, remarque à bon droit que le catholicisme se caractérise par *trois* traits essentiels, notamment: 1° le trait *cosmique*, 2° le trait *personnaliste*, et 3° le trait social ou *universaliste*. Le catholicisme repose sur la grande loi de la vie: le principe de la polarité, de la « complémentarité », de l'équilibre, de la synthèse, de l'intégralité, de la plénitude. Voilà pourquoi il peut être défini l'unité dans la diversité, ou *complexio oppositorum*, c'est-à-dire l'équilibre et l'harmonie des forces opposées. (L'opposé et la contradiction sont des notions bien différentes). Le catholicisme, par sa nature, par son essence la plus profonde, est un facteur équilibreur, réconciliateur et pacificateur. Le cardinal Jean-Henri Newman a écrit ces mots remarquables sur le catholicisme: « La vraie philosophie de la vie est le sommet et l'achèvement de conceptions erronées. *Elle synthétise le vrai et le bon éparpillé dans les autres. Ainsi le catholicisme est, pour une grande partie, la synthèse de vérités particulières que les hérétiques se sont partagées, — et précisément ce partage constituait leur erreur [ . . . ]* »

*Le bolchévisme, le capitalisme et le socialisme, sont justement trois hérésies, c'est-à-dire trois conceptions exclusivistes et manquées de la vie qui ont partagé et fractionné la vérité catholique ou intégrale, et qui, par conséquent, ont nié la catholicité: le bolchévisme a faussé le principe cosmique en l'exagérant et en le divinisant; le capitalisme a faussé le principe personnaliste; enfin, le socialisme a faussé le prin-*

*cipe social ou universaliste.* Rien d'étonnant donc, si la civilisation moderne, basée sur les idées fausses et la négation de la catholicité, menace de s'écrouler et de tomber en ruine. Dans la doctrine catholique ou intégrale les trois grands principes de la vie: le principe cosmique, le principe personnaliste et le principe universaliste ne s'excluent pas, mais se présupposent et se complètent mutuellement, tandis que dans les doctrines *non catholiques* ou *partielles*, ils deviennent trois grandes antinomies qui déchirent notre siècle et qui ont creusé le gouffre béant entre l'Orient et l'Occident.

Or, voici ce qu'est le catholicisme: *la réconciliation, la synthèse, l'harmonie de toutes les vérités partielles, fragmentaires, et par conséquent, le remède le plus efficace pour guérir les trois principales maladies de notre siècle, le bolchévisme, le capitalisme et le socialisme.* Voilà pourquoi le catholicisme est la seule force spirituelle, capable d'équilibrer le monde. Voilà pourquoi le catholicisme renferme tous les plus grands problèmes de notre siècle. Voilà pourquoi l'Église, une, sainte, catholique, universelle, porteuse et distributrice des valeurs éternelles, tient la clef du salut de notre époque. Nous ne pouvons que finir ce bref exposé du *catholicisme* par ces mots, mis dans la bouche de l'Église par la grande convertie du XX<sup>e</sup> siècle, la poétesse baronne *Gertrud von Le Fort*:

Je porte encore dans mes bras des fleurs de la solitude;  
Je porte encore sur mes cheveux de la rosée des vallons de l'aurore de  
l'humanité;

Je possède encore des prières qu'écoutent les champs;  
Je sais encore comment on calme les tempêtes et bénit les eaux;  
Je porte encore dans mon sein les mystères du désert;  
Je porte sur la tête la noble toile de penseurs séculaires  
Car je suis *mère de tous les enfants de la terre*:  
Regarde, en moi s'agenouillent des peuples morts depuis longtemps;  
J'étais mystérieusement dans les temples de vos dieux;  
J'étais cachée dans les proverbes de vos sages.  
J'étais sur les tours de vos astronomes.

*J'étais le souhait, la lumière de tous les siècles, je suis la plénitude des  
siècles;*

*Je suis votre grand Ensemble, je suis votre éternel unique;  
Je suis la voie de toutes vos voies: par moi les siècles crient vers l'Éter-  
nel . . .*

Antanas PAPLAUSKAS-RAMUNAS,  
professeur à la Faculté des Arts.

# Classiques païens et chrétiens<sup>1</sup>

---

Le 21 mars 1853, dans son encyclique *Inter multiplices*, S. S. Pie IX disait à l'épiscopat français: « N'épargnez rien pour que les jeunes séminaristes puissent apprendre l'art de parler et d'écrire avec élégance *tum ex sapientissimis Sanctorum Patrum operibus tum ex clarissimis ethnicis scriptoribus.* » Le 15 février 1867, par l'entremise d'une lettre du cardinal Patrizi à M<sup>sr</sup> Baillargeon de Québec, le même pape réitérait la même recommandation, en prescrivant de recourir aux mêmes sources et en leur assignant le même ordre: « *sive ex sapientissimis Sanctorum Patrum operibus sive ex clarissimis ethnicis scriptoribus.* »

À propos de ces deux textes, de leurs particules surtout, deux équipes de traducteurs se firent front. Les antigaumistes ou partisans de ce qu'on désignera comme la « méthode païenne » comprenaient: « soit dans les œuvres si savantes des Saints Pères soit chez les écrivains profanes les plus illustres ». Au contraire, les gaumistes ou tenants de ce qui s'appellera la « méthode chrétienne » lisaient: « tant dans les œuvres des Saints Pères que dans les écrits des auteurs profanes ».

Devant cette différence d'interprétation, S. S. Pie IX dut revenir à la charge. Dans un bref du 22 avril 1874 à M<sup>sr</sup> Gaume, le pape renouvelait ses prescriptions en maintenant les mêmes sources, mais il en intervertissait l'ordre: « *cum classicis ethnicorum exemplaribus, quavis labe purgatis, auctorum etiam christianorum opera.* » Il n'y avait ici qu'une traduction possible: « [ Mettez entre les mains des séminaristes ], avec les œuvres classiques des païens d'autrefois, les ouvrages aussi des écrivains chrétiens. » Cette fois, la terminologie levait la discussion; « Pie IX donnait raison aux tenants de la méthode chrétienne et de la traduction *tant . . . que* » (p. 166).

<sup>1</sup> A propos de MARION (Séraphin): *Les Lettres canadiennes d'autrefois*, VI, *La querelle des humanistes canadiens au XIX<sup>e</sup> siècle* (1 vol., 223 p., 8 x 5½, Ottawa 1949).

Dans ce dernier document comme dans les deux autres, le pape ne faisait que répercuter la grande voix de saint Basile. Aussi bien, déjà dans son homélie à des jeunes gens *Sur la manière de tirer parti de la littérature grecque profane* (vers 375 ap. J.-C.), ce disciple des maîtres d'Athènes avait-il résolu une fois pour toutes le problème que soulevait, même alors, en matière de formation littéraire, l'emploi des classiques païens. Il disait: « Voici exactement ce que je viens vous conseiller: Vous ne devez pas sans discrétion confier à ces auteurs, pas plus que l'on ne ferait celui d'un vaisseau, le gouvernail de votre esprit et, n'importe où ils vous entraînent, les y suivre; au contraire, *accueillant de leur part tout ce qui est utile*, vous devez aussi *savoir ce qu'il en faut écarter*. » Il disait encore, un peu plus loin: « À l'exemple des teinturiers . . . , *initions-nous d'abord au moyen des œuvres profanes, puis nous nous mettrons à l'école des Livres saints*. S'il existe quelques rapports entre ces deux littératures, *leur connaissance pourrait nous être utile*; que s'il n'y en a point, le fait de les avoir mises en parallèle et d'en avoir saisi la différence *n'est pas peu de chose pour nous assurer quelle est la meilleure*. »

L'abbé Gaume faisait écho, lui aussi, à cet enseignement quand il entreprit en France la campagne, et y soutint la doctrine, que l'on allait désigner toutes deux du nom de *gaumisme*. De ses quatorze volumes sur la question, synthétisés dans la brochure *Où en sommes-nous ?* (1871), les uns exposaient le mal qu'avait causé à la société française l'étude à peu près exclusive dans les collèges des auteurs païens (v.g. *Le Ver rongeur, La Révolution*). Les autres constituaient des éditions de ces auteurs, mais émondées de tout ce qui chez eux pouvait être nocif. D'autres enfin offraient, comme un contrepoison à ces sources païennes, même ainsi épurées, les meilleurs extraits de l'ancienne littérature chrétienne.

M<sup>re</sup> Gaume appliquait là les principes dans lesquels il devait condenser un jour son enseignement. Après les avoir énoncés à deux reprises dans une lettre du 14 mai 1867 (p. 111), il leur donnait leur forme définitive, le 26 novembre 1869, dans ce passage d'une lettre à Louis Veuillot: « Je ne cesserai de demander trois choses: 1° Introduire largement l'*élément littéraire chrétien* dans les études

classiques; 2° *Expurger* sévèrement les auteurs *païens*; 3° Enseigner *chrétiennement* les auteurs païens » (p. 149).

Cette doctrine fit s'affronter deux camps: l'école ultramontaine, qui adhéraît au gaumisme ou « méthode chrétienne »; l'école libérale ou l'antigaumisme, qui voulait qu'on s'en tienne à la « méthode païenne ». Si l'on vit figurer à la tête de celle-ci le futur chef de l'école antiinfaillibiliste, M<sup>sr</sup> Dupanloup d'Orléans, de son côté M<sup>sr</sup> Gaume vit se ranger autour de lui des partisans de toute provenance: en Italie, M<sup>sr</sup> Filippi, évêque d'Aquila, et le jésuite Ventura; en Espagne, Donoso Cortès et l'abbé Jacques Balmès; en France même, les cardinaux Gousset et Donnet (non Doney), les évêques de Salinis, Parisi et Gerbet, dom Guéranger, des laïcs comme le comte de Montalembert et Louis Veuillot<sup>2</sup>. Que l'approbation du pape soit allée toujours à cette dernière école plutôt qu'à l'autre, on peut s'en rendre compte à l'aide de cinq documents, dont l'un destiné au Canada: le bref de Grégoire XVI à M<sup>sr</sup> Gaume (p. 18), la lettre du cardinal Antonelli au cardinal Gousset (p. 18), la lettre du cardinal Patrizi à M<sup>sr</sup> Baillargeon de Québec (p. 92), les deux brefs de Pie IX à M<sup>sr</sup> Gaume, celui du 15 janvier 1872 (p. 157) et celui du 22 avril 1874 (p. 167.)

C'est la lutte que se livrèrent ces deux écoles sur ce terrain particulier qui sert de toile de fond au spectacle décrit par M. Marion dans son livre récent. Mais, en historien consciencieux, il n'a laissé de côté aucun aspect du sujet: ni les polémiques antérieures, ce qu'il appelle le « gaumisme avant la lettre » (p. 197), ni les interventions postérieures, telles que celles de Jules Lemaître (p. 19) et d'Émile Faguet (p. 201). Il n'a pas oublié non plus les deux crises assez récentes: celle de 1893, soulevée par l'abbé Garnier, dont le jésuite Delaporte s'est fait l'historien (p. 197); celle de 1932, déclenchée dans les *Études* et l'*Enseignement chrétien*, où figurèrent, à côté de Paul Claudel en personne, les jésuites Charmot et Théolier (p. 199, 203, 207).

\* \* \*

Si cette querelle bien française a rebondi au Canada français, c'est en vertu de la loi que confirme toute l'histoire de notre pre-

<sup>2</sup> *L'Ami du Clergé*, XXVII, 1905, n° 1, p. 2-11.

mier régime. Cette loi, notre Fréchette l'a concrétée en ces termes (*Légende d'un Peuple: Notre histoire*):

... Prêtes toujours à s'égorger entre elles  
Et trouvant le vieux monde étroit dans leurs querelles,  
Pour donner à leur haine un plus vaste champ clos,  
Les vieilles nations ont traversé les flots.

Politique exclue et restreinte à la *nobilissima Gallorum gens*, la loi peut s'exprimer ainsi: Dès lors que, dans notre ancienne mère-patrie, une question met aux prises deux partis, pourvu qu'elle soit d'ordre intellectuel, donc théologique ou philosophique, littéraire, pédagogique, artistique ou scientifique, presque infailliblement, au Canada français, elle dresse l'une contre l'autre deux écoles identiques.

C'est ce qui s'est produit ici à l'occasion de la querelle soulevée en France autour des classiques païens et chrétiens. C'est la répercussion qu'a obtenue chez nous une polémique originairement française qui fait le fond du livre de M. Marion.

Ce fond, l'auteur le traite comme on ferait le récit d'une guerre. Il débute par l'exposé d'une série d'escarmouches: articles du *Courrier du Canada*, première et deuxième brochures de Georges S.-Aimé, articles du *Canadien* et du *Journal de Québec* (p. 22-57). C'est ensuite la mêlée: troisième et quatrième brochures de Georges S.-Aimé, interventions de M<sup>sr</sup> Baillargeon et du cardinal Patrizi, cinquième brochure de Georges S.-Aimé toujours, lettre de M<sup>sr</sup> Gaume et conférence de l'abbé Chandonnet (p. 59-124). Vient alors la résistance sans quartier: sixième brochure de Georges S.-Aimé encore, articles du *Journal de Québec*, condamnation par M<sup>sr</sup> Baillargeon, articles de Luigi dans le *Franco-Parleur* et septième brochure de Luigi-S.-Aimé (p. 125-170). Et la guerre s'achève: soumission inattendue de S.-Aimé-Luigi, huitième brochure de ce dernier, sa condamnation par NN. SS. Fabre, Taschereau et Antoine Racine (p. 171-191). Nous avons omis intentionnellement le vrai nom du principal champion; seules des indiscretions contemporaines ou l'histoire postérieure l'ont révélé.

\* \* \*

Que soutenaient les adversaires? Pour bien saisir le nœud de la querelle, il faut se rappeler l'incise qu'avait insérée Pie IX dans son bref de 1874. Le pontife voulait bien mettre aux mains des

séminaristes les œuvres païennes, mais à la condition qu'elles fussent « purgées de toute souillure, *quavis labe purgatis* ». C'est autour de cette incise qu'en fin de compte se livra la bataille, ici comme en France.

Au début, les partisans canadiens de la thèse gaumiste prétendirent que nos manuels n'étaient pas expurgés. Plus tard, ils en vinrent à dire que, même quand elles le sont, les œuvres païennes conservent encore un relent d'immoralité qui les rend dangereuses quand même. On fit enfin un dernier pas: aucune expurgation ne devant jamais réussir à laver les œuvres païennes de toute tache, il n'est que de les écarter et de les remplacer par les œuvres chrétiennes.

De leur côté, au début aussi, les tenants canadiens de la « méthode païenne » affirmaient que les éditions mises entre les mains de nos séminaristes n'offraient aucun danger, parce qu'elles avaient été soigneusement émondées. Plus tard, devant les dénégations des gaumistes, ils se retranchèrent derrière le fait que, même si cela n'était pas, nos maisons suivaient tout bonnement le programme du Collège Pie, le séminaire pontifical lui-même.

Cet argument, si apodictique qu'il parût, ne désarma point les partisans de la « méthode chrétienne ». Après avoir soutenu d'abord que le paganisme intellectuel, aussi répandu au Canada qu'en France, y provenait de la même et unique cause: l'étude des auteurs païens, ils allèrent jusqu'à rendre cette étude responsable aussi du libéralisme qui envahissait notre société (p. 186). Comme ils ne distinguaient pas entre libéralisme philosophique et libéralisme politique, ils avaient l'air d'attribuer par là à la « méthode païenne », et à elle seule, le recul du parti conservateur jusque-là dominant.

Aussi bien le protagoniste de cette doctrine était-il l'un des inspireurs et des conseillers secrets de ce parti, presque le chef d'une coterie dont on commençait à désigner les membres du nom de « castors ».

Ce chef, caché sous les pseudonymes successifs de Georges S.-Aimé, Conservateur, Luigi, Un catholique, c'était l'abbé Alexis Pelletier. On ne le connut guère de son temps; on le connaît mieux aujourd'hui depuis l'étude si sereine et si documentée du père Thomas Charland (*Revue d'Histoire de l'Amérique française*, septembre et décembre

1947) et les renseignements complémentaires fournis par M<sup>sr</sup> Wilfrid Lebon (*Histoire du Collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière*, I, 1948). À ses côtés firent à peine figure un abbé Pouliot (p. 138) et l'évêque de BIRTHA, M<sup>sr</sup> Pinsonnault (p. 151).

En opposition à ce paladin, la « méthode païenne » ne possédait en réalité qu'un soutien, l'abbé Chandonnet. Car l'abbé Benjamin Pâquet paraît bien avoir servi seulement d'agent de liaison entre le premier, alors étudiant à Rome, et l'archevêque de Québec (p. 125-131). L'on a même toutes les raisons de croire que les cinq ou six propositions soumises au Saint-Siège par M<sup>sr</sup> Baillargeon (p. 90-91 et 102-105) avaient pour rédacteur l'abbé Chandonnet en personne (p. 128).

En face de ces contestants, quelle attitude prend M. Marion ?

\* \* \*

Pour l'abbé Pelletier il ne cache pas son admiration. Avouons qu'elle s'appuie sur bien des raisons.

Voilà d'abord un homme qui, pour garder sa liberté de défendre ce qu'il considère comme la vérité, sort du séminaire de Québec, abandonne le collège de Sainte-Anne, quitte même son diocèse pour se réfugier à Montréal: on a beau le taxer d'obstination, elle est fondée sur une conviction telle qu'elle mérite plutôt le nom de persévérance ou au moins de ténacité. M. Marion loue encore la vigueur dialectique de cet esprit, la solidité habituelle de ses démonstrations, la sûreté de sa marche, l'élégance et même l'éloquence occasionnelle du style, la prestesse avec laquelle le joueur démantibule d'une chiquenaude les échafaudages de ses adversaires (p. 128 et suiv.). M. Marion s'incline enfin devant ce vrai prêtre qui, dès l'ordre de Rome, brise sa plume et fait aussitôt savoir au public sa soumission.

Mais le panégyriste ne se laisse pas aveugler. Dès qu'il entreprend de résumer les troisième (p. 59), quatrième (p. 68) et cinquième (p. 97) brochures de l'abbé Pelletier, il signale en toute conscience les défauts du polémiste: ses outrances de langage, ses personnalités, son irrespect à l'égard des autorités, les sophismes aussi auxquels il recourt. Même, M. Marion condamne l'inconstance qui portera le personnage à se fendre, après sa rétractation publique, d'une huitième brochure (p. 177).

L'auteur va plus loin encore. Il fait presque voir, dans ce pourfendeur que pourtant il admire, le prototype de quelques-unes des pires faiblesses dont souffre notre race: la manie de s'attribuer une espèce d'infailibilité et de se soustraire dès lors aux décisions des autorités les plus légitimes; la tendance à simplifier les questions les plus compliquées pour se donner plus facilement raison; l'abus des généralisations, qui porte à transformer l'une des causes possibles d'un mal en la cause *unique* de ce mal (p. 193); la maladresse enfin qui introduit la politique là où elle n'a que faire (p. 185-186). S'il y avait pensé, M. Marion aurait eu raison d'aller encore plus loin; il aurait convenu que la tactique adoptée par l'abbé Pelletier découle du pire de nos défauts nationaux.

Puisqu'il trouvait reprehensible le système que l'on appliquait au séminaire de Québec et dans les collèges qui allaient être affiliés à l'Université, l'abbé devait signaler la faute aux autorités de la maison d'abord, et cela en tout respect et discrétion. S'il n'avait pas obtenu satisfaction de ce côté, il eût été alors justifié de porter sa cause au tribunal de l'archevêque de Québec, à la fois supérieur majeur de l'institution et chancelier de l'Université identifiée avec elle. À supposer que cette juridiction eût écarté sa requête, il lui restait un recours: transmettre le dossier de l'affaire à la Congrégation romaine appropriée et en attendre une décision finale qui n'aurait pas manqué de se produire.

Mais non ! Bien que cette procédure s'imposât à l'abbé Pelletier à deux titres, en tant que clerc et comme professeur au séminaire, au lieu d'y recourir il préféra s'en rapporter à nos journaux et multiplier les brochures. Il pratiquait ainsi la pire des stratégies, celle qui nous met dans la plus laide des postures devant un double public: le nôtre, dont les quatre cinquièmes sont hors d'état de comprendre quoi que ce soit à une question de cette nature et dont l'autre cinquième n'y peut absolument rien: celui de nos émules, qui épient toutes les occasions pour se justifier de nous considérer comme une race de brachycéphales. La voilà, la véritable erreur de l'abbé Pelletier !

Une aventure assez récente permet de constater que notre visage n'est pas encore libéré de cette verrue. L'un de nos maîtres univer-

sitaires, un ecclésiastique lui aussi, avait été prié, par son ancienne Alma Mater la Sorbonne de Paris, d'y professer un cours en dix leçons sur *L'évolution intellectuelle du Canada français*. Il songea tout de suite que deux obligations impérieuses lui incombaient: comme il n'avait que dix heures à sa disposition pour traiter un aussi vaste sujet, celle d'abord de se borner à une synthèse et aux choses essentielles; puisqu'il allait parler devant des étrangers et que, demi-Anglais lui-même d'éducation, il croyait qu'entre Français comme entre Anglais on doit « laver son linge sale en famille », celle d'insister le moins possible sur les défauts des intellectuels ses compatriotes et de faire ressortir surtout leurs mérites.

En 1941, le cours parut en volume, tel quel. Eh bien ! il se trouva un critique, un ecclésiastique encore, pour découvrir dans le livre deux faiblesses, entre autres: celle « de ne pas avoir tout dit », celle aussi « de n'avoir manœuvré partout que le grand bénissoir » ! Le critique jetait alors à la face de l'auteur, comme une injure évidemment autant que comme une leçon, une page dirigée contre le vénérable et regretté M<sup>sr</sup> Camille Roy par Jules Fournier, une autorité assez peu reluisante, on l'avouera ! Heureusement, l'auteur, presque un Anglais d'éducation encore une fois, prit pour un éloge ce que le critique voulait qui fût une insulte et un châtiment; il en . . . remercia son Zoïle !

Pour comprendre combien de pareilles tactiques sont malhabiles et peuvent nous nuire particulièrement à Rome, il suffit de relire un mot que nous tenons personnellement de S. S. Benoît XV (*Action universitaire*, Montréal, juin 1945): « Tant qu'un problème est l'objet de querelles acerbes, Rome ne lui donne que des solutions partielles, provisoires. Elle ne dit la parole définitive que quand, le calme rétabli, elle est sûre d'être entendue. » La soumission imposée par le Saint-Siège à l'abbé Pelletier (p. 173), l'échec en somme de la campagne menée par lui pendant vingt ans (1864-1883) n'ont pas d'autre explication.

\* \* \*

A l'autre pôle, que pense M. Marion de l'abbé Chandonnet ?

Ici, l'auteur a beau jeu; il lui suffit d'exhiber le personnage, de le laisser parler, de reproduire ses lettres et discours, pour nous per-

mettre de le juger. En vérité, la mesure de l'abbé est étroite; mais à qui la faute si ses écrits le montrent un artiste en rouerie? Et encore ne l'emploie-t-il pas à faire triompher une cause juste, mais à accroître sa propre gloriole!

On eût aimé pourtant qu'ici M. Marion eût accentué le trait. Le grand tort de l'abbé Chandonnet, ce ne fut pas de soutenir les thèses aujourd'hui ridicules du « beau latin » ou de la « beauté de la forme »; ni non plus d'avoir caché son escopette derrière le manteau violet de son archevêque; ni même d'avoir défendu la « méthode païenne ». Sa maladresse insigne, ce fut de tirer sur la « méthode chrétienne » et de l'avoir fait avec un fusil mal chargé.

Plus honnête et aussi plus habile, il eût employé la seule tactique convenable en pareil cas, celle qui a toujours permis à nos collèges de ne pas même répondre à des attaques comme celles de l'abbé Pelletier, celle qui leur permettra de garder la même attitude à l'avenir, chaque fois que des mêmes bastions partira la même bordée. Elle procède, cette tactique, d'un principe: à moins d'être un primaire, on ne juge pas un programme *by its face value*, d'après son contenu apparent, mais d'après la façon dont on l'applique. Car, si l'on s'en rapporte aux programmes publiés par le séminaire de Québec pour 1862-1863 (p. 48) et pour les environs de 1875 (p. 162-163), il faut bien admettre qu'ils font la part du lion aux auteurs païens et tiennent assez peu compte de la littérature ecclésiastique. Mais il reste à savoir, de ce programme aussi profane que vaste, ce que retenait en réalité l'enseignement.

Eh bien! nous avons toutes les raisons de croire qu'on l'appliquait alors tel qu'il nous fut appliqué, dans une autre de nos maisons, de 1886 à 1894, tel qu'à notre tour nous avions à l'appliquer en personne, dans la même institution, pendant vingt ans (1894-1914). Nous savons en plus deux choses: que le programme en question ne différait pas de ceux que citait l'abbé Pelletier; que la façon de le pratiquer ne différait pas, dans les autres collèges, de la façon dont l'on s'y prenait à Saint-Hyacinthe. Or, comment les choses se passaient-elles, à Saint-Hyacinthe?

Sans doute les élèves avaient entre les mains les auteurs indiqués; mais ils les avaient, dans la plupart des cas, en éditions par-

tielles seulement, soigneusement choisies et, quand on avait pu se les procurer, expurgées. Et maintenant, de ces éditions que traduisait-on en fait ?

Pour ce qui est d'Homère, nous ne nous rappelons pas avoir étudié nous-même, au avoir fait étudier, autre chose que, dans l'*Illiade*, le tout début, l'amusant portrait de Thersite, la touchante entrevue d'Hector et d'Andromaque, la visite émouvante de Priam à Achille. De l'*Odyssée*, nous ne commentons que le délicieux épisode de Nausicaa, les reconnaissances entre Ulysse et Eumée ou Euryclée, ses rencontres avec Laërte et Pénélope, plus la réception de Télémaque et Pisistrate par Ménélas.

À l'égard de Virgile, la pratique ne différait pas. À Dieu ne plaise que l'on eût proposé aux élèves soit la deuxième ou la septième églogue, soit les amours de Didon ! L'étude se bornait à la quatrième églogue ; dans les *Géorgiques*, à l'épisode d'Aristée et surtout à sa légende d'Orphée et d'Eurydice ; dans l'*Enéide*, à l'histoire du cheval de Troie, à l'entrevue d'Énée avec son père Anchise, à l'épisode larmoyant de Nisus et Euryale, au combat singulier entre Énée et Turnus. Quant à Horace, lorsqu'on avait traduit et appris l'*Art poétique* pour mieux comprendre celui de Boileau, expliqué quelques odes et quelques satires inoffensives, le temps manquait pour aller plus loin. Nous ne mentionnons ni Cicéron ni Tite-Live, pas plus que nous n'avons parlé de Thucydide ou de Démosthène, lesquels ne sont pas en cause.

En ce qui concerne les Pères et écrivains ecclésiastiques, on employait comme manuels le *Flores* de Malines (1868) ou le *Choix* (1895) du chanoine Poëy pour le latin et, pour le grec, ces chefs-d'œuvre : le *Discours de Flavien* ou la *Disgrâce d'Eutrope*, de saint Jean Chrysostome ; l'*Oraison funèbre de Césaire* ou le *Panegyrique des Macchabées*, de saint Grégoire de Nazianze ; surtout l'homélie *Sur la lecture des auteurs profanes*, de saint Basile. Si l'on établit une comparaison entre les textes païens cités plus haut et ces sources chrétiennes, l'on constate que la quantité des uns et des autres est à peu près égale.

Si l'abbé Chandonnet, au lieu de s'amuser à danser autour de son adversaire avec un pistolet-joujou, avait vraiment pensé à défen-

dre sa cause, voilà, nous semble-t-il, l'espèce d'argument qu'il eût exploitée. Voilà aussi ce qu'on eût aimé que M. Marion fit remarquer.

Mais peut-être cela n'entraîtrait-il pas dans son propos.

\* \* \*

Du moins, tout ce qu'il a cru qui devait y figurer se rencontre-t-il dans son livre.

Par exemple, de même que, quand il traitait de la querelle française, il n'avait omis ni le gaumisme d'avant la lettre ni celui d'après; de même, arrivé au gaumisme canadien, ne néglige-t-il ni les antécédents, tels que l'attitude prise par l'abbé Raymond à Saint-Hyacinthe dès 1829, 1835 et 1847 (p. 15-16), ni l'appui prêté au gaumisme par le même personnage, en 1869 et 1872 (p. 97-98).

Telle quelle, l'enquête de M. Marion nous paraît suffisamment exhaustive. Nous nous demandons seulement pourquoi il n'a pas tenu compte des articles signés. T. L. que contiennent les *Annales térésiennes* du temps. Ils révèlent déjà le penseur à l'esprit clair, l'homme de mesure et de goût, mais aussi le convaincu que se montrera, plus tard, dans sa prédication aux auditoires collégiaux surtout, le jésuite Téléphore Lord — nous tenons le renseignement de lui-même. Sa façon de traiter le problème est si pondérée que nous n'hésiterions pas à y reconnaître, sinon la griffe, du moins l'inspiration, de ce maître d'une si haute et si vaste culture, M<sup>sr</sup> Antonin Nantel.

\* \* \*

L'enquête menée par M. Marion était-elle aussi opportune qu'elle apparaît complète ou presque ?

On voit tout de suite de quel bon naturel procéderait la pensée qu'elle est intempestive: même sans être un clérical à tout crin, on souffre de voir s'étaler en public des querelles entre clercs. L'on se redit tout bas la remarque étonnée de ceux qui assistèrent à la chicane du *Lutrin*:

Tant de fiel entre-t-il dans l'âme des dévôts ?

Mais, dès lors que cette algarade alimenta nos journaux pendant près de vingt ans, il y a moins de scandale pour la postérité à la

voir ressuscitée dans un récit qu'il n'y en avait pour les contemporains à contempler la joute.

D'autre part, l'histoire de cette échauffourée s'imposait, et à cette place, à l'auteur de cet embryon d'encyclopédie littéraire: *Les Lettres canadiennes d'autrefois*. Car, outre qu'elle est « un chapitre méconnu de notre histoire » (p. 13), outre qu'elle expose « une situation unique » (p. 30), cette *Querelle des humanistes canadiens au XIX<sup>e</sup> siècle* s'intégrait d'elle-même, et juste à ce point, dans l'enquête de M. Marion. Même s'il n'avait lu ni Victor Hugo, dans la préface de son *Cromwell*, ni l'abbé Lecigne (*Le Fléau romantique*) ni l'abbé Delfour (*Catholicisme et Romantisme*) ni Pierre Lasserre (*Le Romantisme français*) ni Léon Daudet (*Le Stupide XIX<sup>e</sup> siècle*) ni enfin Maurice Souriau (*Histoire du Romantisme*, 3 vols), sa seule perspicacité lui eût fait saisir quel puissant allié le paganisme intellectuel issu de la « méthode païenne » trouvait dans le paganisme sentimental cultivé par le romantisme. M. Marion vient de quitter Crémazie, le chef de notre école romantique, parti pour la France en 1862; il perçoit les premiers coups de la fusillade dirigée contre le gaumisme dès 1864. Or, bien que la querelle eût un aspect pédagogique, elle était avant tout d'ordre littéraire; elle portait, plus encore que sur une « méthode », sur les bases mêmes de notre civilisation intellectuelle, la culture gréco-latine. M. Marion n'eût-il pas manqué à son devoir, s'il n'eût pas inséré cet épisode dans son enquête, et à cette place ?

Cette publication se justifiait plus encore peut-être par la leçon qu'elle nous inflige sur la vanité et même l'inutilité de la plupart de nos conflits. L'abbé Pelletier, le tenant de la « méthode chrétienne », meurt en 1910, oublié depuis quinze ans; l'abbé Chandonnet, le partisan de la « méthode païenne », avait déjà sombré en 1881 dans un oubli encore plus tristement justifié que celui de son adversaire. Quel enterrement, et après quel vacarme pourtant ! Mais aussi quelle leçon !

Plus que leur vanité, la nocivité de beaucoup de nos chicanes a de quoi faire réfléchir. Au moins, au temps des abbés Pelletier et Chandonnet, le peu d'étroitesse des relations entre les deux races maintenait confiné *intra muros* le bruit des coups. Deux guerres ont changé la situation: la promiscuité des camps et l'extension de la

culture française chez les Anglo-Canadiens transforment aujourd'hui en un péril national les jeux enfantins d'autrefois. Que gagnent de ce point de vue nos écrivains à se jeter mutuellement à la face les accusations d'ignorance, d'imbécillité, de fourberie, de lâcheté, de trahison surtout ? et que gagne notre race à les lancer à ses représentants les plus en vue ? Cet *apotympanismos*, ces bastonnades insensées et généralement injustifiées accentuent chez nos émules la conviction que nous souffrons de ce qu'ils appellent notre *inferiority complex*. Ah ! si le récit de nos querelles passées pouvait nous inciter à ne plus étaler au grand jour dans l'avenir nos dissensions intestines !

Ce serait là le meilleur profit à tirer de livres comme celui de M. Marion. Même si certaines *juvenilia* de son style ne nous agréent point, il nous faut avoir au moins l'esprit de rendre grâces à l'auteur pour ce discret *caveant consules*.

Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel ?

Dans un pays bilingue, en cette matière il y a ceci d'éternel : la triste réputation que nous laisserons après nous, si nous persistons dans les mêmes errements.

Émile CHARTIER, P. D.,  
de l'Académie canadienne (R.S.C.).

# *Chronique universitaire*

---

## RECENSEMENT ÉTUDIANT.

Les dernières statistiques fournies par l'archiviste de l'Université montre qu'à Ottawa la population étudiante accuse cette année encore un accroissement, tandis qu'elle a tendance à décroître dans certaines autres universités. Ceci est probablement dû aux nouveaux instituts et écoles ouverts cette année, mais aussi au fait que l'Université est mieux connue à l'extérieur. Voici le nombre d'étudiants par facultés et écoles: facultés ecclésiastiques, 351 (Théologie y compris l'Institut de Missiologie: 189; Droit canonique, 9; Philosophie, 153 y compris les 47 étudiants laïques de l'Institut de Philosophie); École de Médecine, 263; Faculté des Arts, 2008 (y compris les cours réguliers, les cours du soir, les cours d'été, les cours par correspondance et les cours de l'Institut d'Éducation physique); École des Sciences appliquées, 55; École des gradués, 188 (y compris les sections littérature, d'histoire du Canada, de bibliothéconomie, de psychologie, de sciences politiques et sociales, de missiologie et l'Institut Est et Sud européen); École d'Infirmières, 121; l'École Normale, 148; l'École de Musique, 132; et le Cours d'Immatriculation, 633. Le grand total s'élève à 3929. En plus des dix provinces canadiennes et des vingt États Américains représentés, les étudiants sont recrutés dans les pays étrangers suivants: Angleterre, Australie, Autriche, Brésil, Chili, Chine, Colombie, Cuba, Danemark, Écosse, Estonie, France, Galles (Pays de), Guatemala, Haïti, Hollande, Hongrie, Indes, Indes occidentales, Italie, Lettonie, Mexique, Pakistan, Panama, Perse, Philippines, Pologne, San Salvador, Siam, Suède, Suisse, Vénézuéla, Yougoslavie.

Trois cent quarante deux professeurs, dont 46 femmes, forment le corps professoral.

## VISITE DU LIEUTENANT-GOUVERNEUR DE L'ONTARIO.

En décembre dernier l'honorable Ray Lawson, lieutenant-gouverneur de la province d'Ontario et visiteur royal de l'Université était reçu officiellement. La réception eut lieu dans la Rotonde de l'édifice central. Au cours de la cérémonie, S. Exc. M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et chancelier de l'Université, remit à l'illustre visiteur, le diplôme de docteur en droit *honoris causa*.

Dans son discours de présentation, le T. R. P. Recteur souligna que l'honorable Lawson, était le premier lieutenant-gouverneur de l'Ontario à être reçu officiellement à l'Université. Il ajouta cependant que les « visiteurs ont toujours exercé leurs prérogatives avec discrétion et bienveillance. L'Université d'Ottawa a trouvé en eux, et en M. Ray Lawson tout particulièrement, des amis et des soutiens véritables de l'éducation universitaire. D'autre part, nous croyons que notre institution est demeurée fidèle à la mission que l'Église et l'État lui ont confiée. » Le T. R. P. profita de cette circonstance pour faire une mise au point au sujet de certaine affirmation trop sommaire et trop peu bienveillante à l'endroit de l'éducation universitaire, qui avait été faite quelques jours auparavant. Il insista sur la nécessité d'une solide formation philosophique et des principes « sur lesquels reposent la société humaine, la liberté, la paix et l'autorité ». La seule formation scientifique et technique ne suffit pas si elle n'est pas couronnée par la formation religieuse et morale. « Aujourd'hui, l'humanité, pour être sauvée, doit retourner aux vérités de la théologie naturelle, de la philosophie morale et de la divine révélation. »

Le T. R. P. Recteur présenta ensuite l'honorable Lawson comme un homme qui s'est taillé une réputation enviable en qualité d'homme d'affaires et de patron de l'éducation universitaire. Depuis sa nomination au poste de lieutenant-gouverneur, M. Lawson s'est fait le protecteur et l'ami des sciences et des arts.

Dans sa réponse, M. Lawson, félicita l'Université de ses succès et du dévouement de ses maîtres. Il donna ensuite de très sages conseils aux étudiants. L'allocution de l'honorable lieutenant-gouverneur est reproduite en tête de la présente livraison.

## RÉCEPTION DU JOUR DE L'AN.

À l'occasion du nouvel an, S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, chancelier de l'Université et le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., recteur, ont reçu les professeurs dans la rotonde de l'Université. Tous les professeurs religieux et laïques participèrent, au nombre de plus de trois cents, à cette réunion qui a donné à tous l'occasion de se rencontrer et d'offrir leurs vœux à S. Exc. M<sup>sr</sup> le Chancelier et au T. R. P. Recteur.

## MOUVEMENT « PRO RUSSIA ».

Le Centre catholique de l'Université vient de lancer un vaste mouvement d'entr'aide, de prière, d'étude et de pénitence en faveur de la Russie. Le but du mouvement est d'assurer aux chrétiens russes la sympathie des chrétiens des autres pays et les secours spirituels et intellectuels dont ils ont besoin au milieu de leurs grandes afflictions.

## DÉBUT D'ANNÉE SAINTE AU SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

La veille de la sortie des étudiants pour les vacances de Noël, S. Exc. M<sup>sr</sup> Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada, a fait une visite surprise aux directeurs et aux étudiants du Séminaire universitaire. Après avoir remis personnellement à chacun des professeurs et des séminaristes une prière de Sa Sainteté Pie XII pour l'Année Sainte, S. Exc. adressa la parole à la communauté réunie dans le grand hall d'entrée. Le R. P. Philippe Cornellier, o.m.i., supérieur, remercia S. Excellence pour sa bienveillante et bienfaisante visite.

## DOCTORAT HONORIFIQUE.

Un doctorat en droit *honoris causa* était décerné à la fin de janvier à M. l'abbé Willie Laverdière, secrétaire de la Faculté des Sciences de l'Université Laval de Québec.

Le T. R. P. Recteur souligna l'aide précieuse fournie par la Faculté des Sciences de Laval au moment de la fondation de notre École des Sciences appliquées. Tout en voulant honorer et récompenser les mérites personnels de M. l'abbé Laverdière comme savant et universitaire, l'Université voulait, par ce geste, le remercier personnel-

lement et avec lui, ses collaborateurs de Laval des services signalés qu'ils veulent bien nous rendre.

#### AGRANDISSEMENT DE L'HÔPITAL UNIVERSITAIRE.

S. Exc. M<sup>sr</sup> le Chancelier a béni récemment les deux étages ajoutés à une partie de l'hôpital universitaire, dirigé par les révérendes Sœurs Grises de la Croix d'Ottawa. Les révérendes Sœurs n'ont rien négligé pour mettre leur institution sur un pied d'égalité avec les meilleurs hôpitaux du pays. La partie présentement inaugurée n'est qu'une étape dans le vaste programme de construction entrepris par les religieuses et qui se terminera en 1952. L'Hôpital Général avec ses 800 lits sera l'un des plus modernes et des plus vastes de la province.

Au nombre des personnages qui assistaient à la bénédiction, on remarquait le T. R. P. Recteur, l'honorable Paul Martin, ministre de la Santé, le docteur R.-E. Valin, chirurgien en chef de l'Hôpital, le docteur A.-L. Richard, secrétaire du comité exécutif de la Faculté de Médecine, le commissaire Pickering, représentant la ville d'Ottawa, et plusieurs médecins.

Le T. R. P. Jean-Charles Laframboise, o.m.i., remercia les autorités de l'Hôpital au nom de l'Université pour tout ce qu'elles ont fait en faveur de la Faculté de Médecine.

#### RÉUNION DES ANCIENS ÉLÈVES À WINDSOR.

Le dimanche 12 février, plus de 700 anciens élèves de l'Université, dont plusieurs hauts fonctionnaires, dignitaires ecclésiastiques, professionnels et autres personnages de marque, ont rendu à Windsor, Ontario, un retentissant hommage à leur Alma Mater.

S. Exc. M<sup>sr</sup> J. C. Cody, évêque de London, Ontario, a daigné célébrer le saint sacrifice pour les anciens de l'Université. M<sup>sr</sup> Wilfrid Langlois, V.F., P.D., curé de la paroisse a souhaité la bienvenue aux dignitaires et aux anciens élèves tandis que le R. P. René Lamoureux, o.m.i., vice-recteur de l'Université et principal de l'École Normale, a prononcé le sermon de circonstance.

S. Exc. M<sup>sr</sup> l'Évêque, le T. R. P. Recteur, l'honorable Lionel Chevrier, ministre des Transports ont également adressé la parole.

## RAPPORT ANNUEL DU T. R. P. RECTEUR.

Le T. R. P. Recteur vient de rendre public le rapport annuel de l'Université pour l'année 1948-1949. Ce travail de plus de 80 pages comprend deux parties: le rapport du Recteur et le rapport des facultés, écoles, instituts et Organisations. On y trouve un compte rendu des fêtes du centenaire, des détails sur le Bureau des Régents, le corps professoral, les nouvelles fondations et le rapport financier. Comme par les années passées, le budget de l'Université a pu être bouclé, grâce à la forte contribution de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée.

## TRAVAUX DES PROFESSEURS.

Les professeurs des différentes facultés et écoles ont pris une part active à plusieurs congrès scientifiques. Les professeurs de l'Institut de Psychologie ont joué un rôle très actif lors du Congrès de l'Association des Psychologues de l'Ontario. Au cours du mois de février, le R. P. Gaston Carrière, o.m.i., secrétaire de la Faculté de Philosophie, a été invité à donner un travail intitulé *Plotinus Quest of Happiness* devant les membres du Philosophic Club de l'Université de Virginie, à Charlottesville, États-Unis.

## COURS ET CONFÉRENCES.

Durant le dernier trimestre plusieurs professeurs étrangers et hommes de lettres ont donné des conférences ou des séries de cours à l'Université. M. le chanoine Jean Viollet a donné six conférences sous les auspices de l'École des Sciences politiques et sociales sur les sujets suivants: *Les conceptions politiques en regard de la famille; La conception moderne de l'amour; Le vrai et le faux eugénisme; Rôle de l'Église et de l'État en regard de la sécurité familiale; Les bases de la spiritualité conjugale; La pastorale familiale.*

À l'Institut Inter-Américain, M. Marius Barbeau a traité des *Origines des naturels de l'Amérique du Nord*. Ses quatre cours avaient pour titre: *Les derniers Mongols arrivés en Amérique; Les Sibériens d'Amérique, les Dénés ou Athapascans; Origine des naturels en Amérique qui, depuis 15,000 ans, avaient les uns après les autres, précédé les Mongols et les Sibériens; Les nations iroquoises et huronnes des Grands Lacs et du Saint-Laurent.*

La Faculté des Arts a eu l'honneur de présenter aux intellectuels de la capitale M. Jean-Marcel Jeanneney, doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Grenoble. Celui-ci traita des *Chances et difficultés de l'économie française*.

Devant un auditoire de plus de 400 personnes, M. le docteur Jean Ho Fang-Li, ancien secrétaire du président Tchang-Kai-Chek et agent de liaison entre le gouvernement chinois et les missions catholiques a parlé de *Thomisme et Sagesse chinoise*.

#### LE SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES OBLATS DE SAINT-JOSEPH À L'UNIVERSITÉ.

Le T. R. P. Luigi Rosso, supérieur général des Oblats de Saint-Joseph a passé plusieurs jours au Séminaire universitaire à l'occasion de la visite qu'il fit aux étudiants de sa communauté qui suivent les cours de la Faculté des Arts et de la Faculté de Philosophie. Le T. R. P. était accompagné du R. P. Enrico Giovetto, o.s.j., supérieur de la province américaine.

#### À LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste a tenu ses séances très régulièrement depuis le début de l'année académique. La Société célèbre cette année le vingtième anniversaire de sa fondation par le cardinal Villeneuve, o.m.i.

Au cours de la première réunion, le R. P. Rosaire Bellemare, o.m.i., du Séminaire universitaire et professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie a lu un rapport sur *Béatitude et Vision*. Quelques semaines plus tard, le R. P. F. Bouchard, c.ss.r., du Mont-Saint-Joseph, Aylmer, Québec, donnait une communication intitulée *L'Ignorance invincible chez Saint Thomas d'Aquin*.

#### TROPHÉE VILLENEUVE.

Lors des récents débats interuniversitaires, qui mirent aux prises, dans une amicale joute oratoire, les Universités Laval, de Montréal et d'Ottawa, nos élèves remportèrent le trophée Villeneuve.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

Son Exc. M<sup>gr</sup> ILDEBRANDO ANTONIUTTI. — *Sub Umbra Petri*. Ottawa 1949. 21 cm., 438 p.

Après avoir publié, sous ce même titre, il y a cinq ans, deux volumes de discours, un en français et l'autre en anglais, Son Exc. le Délégué apostolique au Canada a voulu commémorer le cinquantième anniversaire de la Délégation apostolique, en offrant ce troisième volume de plus de quarante discours de circonstances, qu'il a prononcés depuis la parution des deux premiers volumes, et dont presque les deux tiers sont en français.

On y trouve des allocutions prononcées à l'occasion de consécration épiscopales, de congrès eucharistiques, de semaines sociales, d'anniversaires d'instituts religieux, de séances de l'Académie canadienne de Saint-Thomas d'Aquin, de manifestations religieuses à la basilique de Sainte-Anne de Beaupré et au sanctuaire de Notre-Dame du Cap, de divers congrès nationaux ou internationaux, etc. Ainsi, les trois discours en français, en anglais et en espagnol, que Son Excellence a prononcés, lors du Congrès international de la J.O.C., tenu à Montréal en 1947, sont reproduits dans ce volume.

Outre la grande variété des thèmes traités, il y aurait à remarquer le ton à la fois docte et onctueux qui les distingue.

Un Oblat ne saurait passer sous silence l'allocution si sympathique que Son Excellence a intitulée *Les spécialistes des missions difficiles*, et qu'il avait prononcée, à l'Université d'Ottawa, à l'occasion de la visite du supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée.

Les Canadiens français seront heureux de relire les paroles encourageantes que Son Excellence adressait aux voyageurs de la Survivance française, à qui il donnait la consigne suivante: « Vous avez une double mission: 1) la mission de conserver intact votre héritage religieux et national; 2) la mission de répandre cet héritage. J'ajoute que c'est votre droit de garder cet héritage, et votre devoir de le répandre. »

Ce troisième volume, comme les précédents, est la preuve tangible des qualités éminentes de l'intelligence, du cœur et du zèle de celui qui représente si dignement au Canada l'auguste personne de Sa Sainteté le Pape.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

OTTO WALTER. — *Pie XII, sa Vie, sa Personnalité*. Traduit par Marcel Pobé, 2<sup>e</sup> éd., Mulhouse (Haut-Rhin), Éditions Salvator, 1949. 20 cm., viii pls., 294 p.

M. Walter nous présente ici une bien intéressante biographie de Pie XII, depuis son enfance jusqu'à son élévation au souverain pontificat. Les cinq parties: *L'enfance*, *Le prêtre*, *Le nonce*, *Le cardinal-secrétaire d'État*, et *Habemus papam*, sont remplies de détails pittoresques et intéressants. On trouve plus d'un détail

nouveau et piquant dans l'étude de M. Walter, et malgré le nombre assez considérable d'études sur le grand pape Pie XII, celle-ci nous apporte une lecture agréable qui ne manque pas de nous instruire.

Nous permettra-t-on cependant de faire de légères réserves sur le style de la traduction. On aimerait ici et là une phrase plus simple et un souffle poétique (!) moins évident.

Sur le fond de l'ouvrage, il nous semble aussi que l'enthousiasme de l'auteur le fait magnifier certains événements. Ceux qui ont eu l'avantage de vivre à Rome au moment de l'élection du cardinal Pacelli comme successeur de Pie XI, reliront avec agrément les pages que l'auteur y consacre, mais ne manqueront de voir ici et là de légères exagérations.

Deux détails erronés nous ont un peu surpris dans l'ouvrage, pas exemple, à la page 210: « Lorsque le « Conte di Savoia » fendit les eaux de la baie d'Hudson, le matin du 8 octobre 1936 . . . »; nous croyons que la baie d'Hudson est bien éloignée de New York ! Nous n'avons pas été moins étonné d'apprendre que les Américains, qui ont pourtant l'esprit patriotique assez développé s'étaient trouvés dans l'obligation ou avaient eu la distraction d'arborer l'Union Jack [ sic ] [ p. 213 ] et cela sur les aérodromes des sept villes que Son Éminence visita.

Ce volume, orné de belles planches, fera mieux connaître la grande et noble figure du Saint-Père.

Gaston CARRIÈRE. o.m.i.

\* \* \*

FERNAND PORTER, o.f.m. — *L'Institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse 1633-1833*. Montréal, Les Éditions franciscaines, 1949. xxxvi-332 p.

D'une belle présentation et dans des cadres d'une claire logique, voici une solide étude historique s'appuyant sur des recherches scientifiquement élaborées. Ce livre intéressera non seulement les Canadiens français mais tout historien et tout éducateur soucieux du rôle que joue la culture religieuse et les aidera à « rechercher le secret des valeurs profondes de l'âme des ancêtres » (préf. VII) dans une étude qui « nous fait voir tout un peuple réalisant son éducation par la vertu de religion, et cela grâce au travail des facteurs paroisses et familles » (p. 313). La théologie catéchistique en tirera aussi profit: l'A. montre que le catéchisme n'est pas seulement une question de manuels et de méthodes mais une vaste entreprise éducationnelle, « une formation religieuse » qui requiert la coopération et la formation de maîtres qualifiés; plus encore: une « institution », i.e. au dire des sociologues, une organisation sociale, naturelle et surnaturelle, s'adaptant parfaitement aux conditions d'un milieu donné pour s'y inviscérer.

D'où les divisions: première partie, *La formation des maîtres*; deuxième partie, *Les livres employés*; troisième partie, *Le fonctionnement de l'institution*; quatrième partie, *Son évaluation*.

L'A. étudie un cas typique d'un milieu chrétien, homogène, rural. On sait le rôle qu'y joue la famille et la paroisse. M<sup>re</sup> Landrieux avait montré l'importance de la « paroisse canadienne dans la province de Québec » (*Doc. cath.*, 1922, 579-593). La théologie pastorale trouve dans la thèse de l'A. un argument solide pour la division des grosses paroisses et le maintien du contact

entre le prêtre et les familles. La théologie catéchistique prend conscience de l'aspect institutionnel de son problème là où le milieu devient de plus en plus complexe comme dans les grandes villes où les cadres de la famille et de la paroisse ne sont plus les seules lignes structurales de la société; l'A., en montrant l'importance de ces deux facteurs, aide ainsi par les leçons du passé à construire les bases religieuses de la Cité chrétienne, en nous faisant deviner les principes de solution qui présideront au problème de l'adaptation institutionnelle moderne dans toute son ampleur quand on se rendra compte de l'organisation du catéchuménat post-baptismal en fonction du milieu.

Guy DE BRETAGNE, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine G. BARDY. — *Les Religions non chrétiennes*. Paris, Desclée et Cie., 1949. 17 cm., 358 p.

Le tome VII de la collection *Verbum Dei*, consacrée à l'histoire de la Révélation juive et chrétienne, offre en un minimum de pages le maximum de renseignements et de documentation sur les religions non chrétiennes. Ce volume comprend deux parties: d'une part, après un chapitre préliminaire sur *La religion et les religions*, l'histoire proprement dite des religions des primitifs, des Égyptiens, des Babyloniens et Assyriens, des Phéniciens, de l'Islam, de l'Iran, des Grecs, des Romains, des Celtes, des Germains, de l'Inde, de la Chine et du Japon; et d'autre part, en un appendice d'une centaine de pages, les *Textes et Documents* empruntés à la littérature religieuse des différents peuples, dont les croyances et le culte font l'objet de la première partie.

Il y a près de trente ans que les ouvrages de Bricout et de Huby sur ce sujet ont paru, et le présent volume, dont l'auteur est une autorité incontestable, répondra à l'intérêt actuel dans l'histoire comparative des religions et servira à mettre en pleine lumière la transcendance de la Bible.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

WILHELM SCHMIDT, S.V.D. — *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*: Bd. I. *Die Rassen des Abendlandes*, 1946, 18,5 cm., XV-326 p., Bd. II. *Die Völker des Abendlandes*, 1946, 18,5 cm., XII-329 p., Bd. III. *Gegenwart und Zukunft des Abendlandes*, 1949, 18,5 cm., xix-619 p. Lucerne, Verlag Josef Stocker.

During the past three years the venerable Swiss anthropologist and linguist, Father Schmidt, of the University of Freiburg, still indefatigable in spite of his eighty-odd years, has brought to completion a three-volume work that may surpass in importance even his earlier monumental work on the languages of the entire world.

The first two volumes of his new work seek to examine the basic elements in the civilization of Western Europe. He begins by slaughtering Hitler's racial theories with the same scientific efficiency that had led to an earlier book of his, *Rasse und Volk* (Munich 1927, Salzburg 1935), being placed on the Nazi Index of forbidden books in 1936. He then proceeds to examine a scientific basis for race, and notes a fundamental physical change in the predominant physical types in Europe, as revealed by a study of cranial indices from the

graves of different periods of European history. From somatic anthropology and the racial pattern of Europe, he passes on to a study of the origins and migrations of European national groups and their culture-systems. As a philologist he is greatly interested in the evidence of language as to cultural evolution and miscegenation. Among the end-products of the evolutionary process in Europe are the peasants on the one hand, living an organic existence close to the life-giving soil, and the rootless, dissatisfied urban proletariat on the other.

With his third volume Father Schmidt comes to grips with the ominous question: Has the West declined to a point where recovery is impossible or is there hope for a spiritual and cultural renaissance? Is the corroding tide of envy, hate and nihilistic evil represented by Soviet Communism destined to destroy civilization? Is the West doomed, body and soul?

Father Schmidt believes that all is not lost if the nations of the West will recognize their several shares in the guilt of their contemporary betrayal of Christian civilization and will repentantly devote themselves to a united defence of civilized values. He notes the guilt of Germany and Austria but points out also the worse than criminal folly with which Britain and the United States surrendered whole nations to the tyranny of Communism from 1944 on. He is encouraged to see that the political drunkenness of the Roosevelt Soviet-worshipping policy is beginning to wear off, and that the Anglo-Saxon Allies now appreciate the efforts of Berlin and Vienna to avoid absorption in the Soviet horror.

Father Schmidt finds that the core of Occidental resistance to the atheistic Powers of Darkness is in the Christian communities of the West; and he urges Christians of all denominations to co-operate in a new upsurge of consecrated spiritual energy that will rescue the world from the forces of tyranny and degradation.

Watson KIRKCONNELL.

---

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *L'aménagement de la capitale nationale*

---

Ayant eu le grand honneur d'être appelé par le gouvernement canadien comme urbaniste-conseil pour le projet d'aménagement de la capitale nationale, je veux tout d'abord remercier la *Revue de l'Université d'Ottawa* pour m'avoir permis de soumettre à ses lecteurs un bref résumé de nos travaux.

On a trop souvent parlé d'embellissement. C'est bien peu connaître la région d'Ottawa que d'exprimer un tel pléonasme. La beauté naturelle du site se charge gratuitement de satisfaire à un programme de pure esthétique. Le but de notre projet est beaucoup plus large: il vise à l'*organisation totale d'un territoire* de neuf cent milles carrés, au centre duquel se sont développées les villes et municipalités qui forment la région urbaine de la Capitale, sur les deux rives de la rivière Ottawa, axe vivant de tout l'ensemble.

Cette organisation du territoire, sous des formes extrêmement diverses, s'impose d'autant plus qu'on connaît le rapide et considérable développement, en moins d'un siècle, du noyau initial de Bytown et des petits établissements de Hull, qui pendant la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle limitaient leurs activités à quelques industries du bois et à quelques comptoirs d'échanges commerciaux.

Deux causes ont justifié ce développement: d'abord la construction en 1827 du *canal stratégique* de la rivière Rideau, œuvre du colonel By, et qui donna naissance à la petite agglomération de Bytown; puis surtout à la providentielle décision de la reine Victoria, trente ans plus tard, de faire de Bytown, devenue Ottawa, *la capitale du Canada*. À partir de ce moment, l'évolution suit une courbe ascendante en forme de parabole. Au dernier recensement (1941), la région urbaine d'Ottawa comptait 238.000 âmes. Deux guerres successives n'ont d'ailleurs aucunement retardé cette ascension, qui continue actuellement au même rythme. Normalement, le demi-million pourrait être atteint à la fin de ce siècle. Et c'est là le danger principal d'une

croissance non contrôlée, non guidée. Les inconvénients multiples en sont connus: extensions tentaculaires, développements linéaires le long des routes, lotissements spéculatifs, inorganiques, bâtis sans la moindre réserve de terrain pour écoles, églises, terrains de jeux, centres culturels ou de récréation, souvent même sur des terrains impropres à l'habitation; réseau de rues inadéquat, les voies de grande circulation se confondant avec les voies de desserte domiciliaire, industries et installations ferroviaires mêlées aux habitations. Fumées et émanations empoisonnent l'atmosphère tandis que les bruits et dangers des exploitations nuisent au confort des habitants. Du fait des emprises ferroviaires, la zone urbaine compte près de cent cinquante passages à niveau sur son territoire, et de nombreuses rues sans issue.

Tous ces inconvénients concernent uniquement la fonction urbaine. Que dire des paysages gâtés, dans la périphérie, par des entreprises laissées au hasard de leurs seuls intérêts, trop souvent à l'encontre de l'intérêt général. Un site urbain peut offrir d'immenses possibilités aux multiples points de vue du logement, du travail, de la promenade, du tourisme, de l'esthétique pure, mais il peut être irréparablement saccagé en bien peu d'années, si les mesures prévoyantes d'aménagement et de simple protection n'ont pas été prises. Il ne s'agit plus alors d'embellissement, mais d'une lutte coûteuse contre l'*enlaidissement*. Et c'est pourquoi le parlement et le gouvernement ont sagement agi en étendant si loin autour de l'agglomération urbaine les limites de l'étude à entreprendre; car aménager une ville *en négligeant son cadre* est une dangereuse erreur.

Mais tout ceci est valable pour une ville quelconque; une *capitale* pose en plus un autre problème, conséquent de sa fonction. Elle est comme *le reflet de la nation*, qu'elle représente sur le plan mondial, comme dans le domaine intérieur. Surtout dans le cas d'un État fédéral, la capitale est le siège de l'union de ses diverses parties, l'organe de coordination des intérêts et des aspirations de chacune d'elles. Washington, Berne, Rio de Janeiro, Ottawa ont, toutes proportions gardées, des rôles analogues.

Siège du gouvernement, du parlement, des ambassades, des congrès nationaux et internationaux, la capitale doit apparaître aux autres villes du pays comme *un modèle*, par l'ordre de son plan, ses monu-

ments publics, ses centres de culture intellectuelle, sa dignité, son accueil, sa grâce. C'est là un rôle facile pour Ottawa et sa région, si largement dotées par la nature.

C'est sur cette double donnée que nos études ont été entreprises pour Ottawa, Hull et leurs environs: corriger les inconvénients que l'absence de plan directeur avait accumulés, tracer le développement futur des extensions probables, protéger la beauté naturelle, rurale ou forestière du paysage environnant, et concevoir tous les aménagements nécessaires au fonctionnement harmonieux de la Capitale. Les divers éléments de cet aménagement ne doivent pas être concentrés dans la seule ville d'Ottawa, mais une sage répartition, basée sur le principe de la décentralisation, peut les distribuer sur l'ensemble du territoire urbain, aussi bien dans la province de Québec que dans celle d'Ontario. N'y a-t-il pas là encore un symbole éloquent de la nature même de la nation canadienne, par l'association, au bénéfice de sa capitale, des deux éléments fondamentaux de sa grandeur, apportés par deux races et deux cultures parfaitement complémentaires.

La clé du plan directeur était le problème ferroviaire, déjà considéré avant nous, en 1915, comme la question essentielle, par les auteurs du rapport Holt, première grande étude d'urbanisme de la région d'Ottawa et de Hull. Et ce qui était si vrai en 1915, s'est confirmé et aggravé trente-cinq ans plus tard ! La refonte générale, et graduelle du réseau ferré situé à l'intérieur de la zone urbaine, apportera les avantages suivants:

1° La simplification des lignes d'accès à la ville d'Ottawa, et des manœuvres diverses d'exploitation, facilitera grandement le trafic ferroviaire et donnera aux industries de meilleures conditions de production et d'expansion.

2° En éliminant plusieurs lignes qui coupent actuellement la ville et déprécient sa valeur foncière, et en les regroupant sur une ceinture distributrice à la périphérie de l'agglomération, on pourra utiliser leurs emprises abandonnées pour constituer un réseau rationnel de nouvelles artères circulatoires diamétrales, circulaires et transversales, qu'il aurait fallu de toute façon créer à grands frais pour

assurer les mouvements faciles de la circulation et des transports en commun.

3° Sur l'ensemble du parcours de ces nouvelles avenues, autoroutes et voies de promenade, suivant les emplacements, des quartiers nouveaux se développeront, et apporteront une revalorisation considérable des terrains environnants. Cet avantage profitera à la fois à la prospérité de la population et aux finances municipales.

4° Cette complète rénovation du centre de la région urbaine peut s'opérer progressivement sans interrompre l'exploitation ferroviaire ni bouleverser la vie des quartiers, mais suivant un plan d'exécution par étapes, correspondant à l'urgence des améliorations et aux moyens financiers qui pourront être mis en œuvre par les autorités gouvernementales et municipales, avec le concours possible de l'initiative privée.

Basé sur cette nouvelle structure de la circulation, le regroupement des unités de quartier (community units), subdivisées chacune en un certain nombre de paroisses ou d'unités de voisinage, permettra une extension urbaine moins compacte, plus aérée et enchassée dans un réseau continu de ceintures vertes. La trame de ce réseau sera réservée principalement sur des terrains plutôt impropres à la construction (plateaux rocheux ou vallées de criques), dont la conservation comme espaces libres mettra en valeur les accidents naturels de la topographie.

Dans cette distribution de centres résidentiels ou industriels, un zonage rationnel évitera et corrigera peu à peu le désordre résultant du mélange des diverses activités qui est nuisible au confort des habitants comme à l'expansion de la production. Ce zonage limitera la densité de construction et par là même éliminera le danger de zones surpeuplées. La normalisation des densités et des localisations exercera en outre une influence importante sur les mouvements quotidiens de la population, surtout aux heures de pointe, et supprimera les déplacements inutiles et coûteux qui sont pour une grande part cause de la congestion circulatoire.

La capitale, de par son rôle de centre administratif, est surtout une ville de fonctionnaires. De nombreux ministères et bâtiments de services publics inscrits au programme d'aménagement de la capi-

tale seront, suivant leur fonction, mieux distribués par rapport aux secteurs résidentiels et, dans la mesure du possible, décentralisés. Leur construction impliquera la réalisation simultanée d'un programme de nouvelles unités résidentielles pour leur personnel, à proximité de leur travail.

Les emplacements nécessaires pour écoles, églises, centres commerciaux, culturels et récréatifs, terrains de jeux, espaces libres de diverses catégories, seront prévus dès la création de chaque unité nouvelle, au lieu d'être plus tard aménagés tant bien que mal à coup d'expropriations quand le quartier est déjà construit et peuplé.

Voilà en quelques lignes ce qu'est le plan directeur. Nous sommes, comme on le voit, loin d'un plan d'embellissement, sans cependant que le souci de l'esthétique en soit absent. Mais l'urgence d'une mise en ordre sur les plans matériel et technique, qui engendrera automatiquement une mise en ordre sur le plan social, s'imposait avant toute autre considération.

Il est impossible dans une étude aussi brève de mentionner chaque opération proposée. Ceci est l'affaire du rapport général qui accompagnera nos plans et qui va paraître incessamment. La presse a d'ailleurs donné de très importants extraits de ce rapport lorsqu'il fut soumis à titre préliminaires au Comité d'Aménagement de la Capitale nationale, au gouvernement et aux municipalités.

Cependant, il est un élément important du plan de la capitale qui intéresse tout particulièrement les lecteurs de cette revue: c'est l'Université.

Depuis la fondation du premier collège il y a un siècle, l'Université d'Ottawa occupe un emplacement situé au cœur de la ville et s'accroît graduellement. L'enseignement y est donné dans plusieurs édifices dont le principal revêt une indiscutable majesté. Il s'est créé une atmosphère de tradition autour de ces premiers bâtiments et il semble que le domaine actuel de cette importante institution pourrait facilement s'étendre sans qu'on soit obligé de le déplacer. Il pourrait éventuellement être compris entre la rue Wilbrod au nord et la rue Somerset au sud, pour communiquer directement avec le terrain de l'Ovale, et de l'est à l'ouest aller de la rue King-Edward jusqu'aux rues Nicholas et Waller. La rue King-Edward, belle artère

principale nord-sud, est prévue pour être ultérieurement élargie dans la partie comprise entre la rue Rideau et son extrémité sud, où elle communiquera avec l'entrée nouvelle de la capitale pour les routes venant de l'est (Montréal), et du sud-est (États-Unis).

D'autre part, le projet comporte dans un avenir plus ou moins rapproché le remplacement des lignes ferroviaires qui conduisent à la gare centrale actuelle par un parkway qui longera le canal à l'est. L'Université se trouverait de ce côté en bordure de ce nouveau parkway. La réalisation de ce plan de longue haleine consacrerait l'emplacement traditionnel de l'Université au centre d'un quartier résidentiel en progrès constant, et à proximité du futur séminaire et des autres institutions religieuses de la rue Main.

Sur ces bases, un beau plan d'ensemble des différentes facultés est en cours d'étude et l'on peut dire que l'Université d'Ottawa constituera un des principaux facteurs de beauté et de valeur spirituelle de la capitale nationale.

Pour réaliser un programme d'aménagement aussi complexe que l'était celui dont nous avons la charge, il fallait d'abord en réunir toutes les données impératives : géographiques, historiques, physiques, économiques, sociales . . . Ce fut le travail de plusieurs années d'enquêtes, de relevés et d'examen sur place. Il se dégage de cet ensemble de recherches une vision nette des possibilités apportées par le site, ainsi que de ses défauts, et des modifications souvent heureuses et parfois fâcheuses que lui ont fait subir les entreprises des habitants. C'est une intéressante leçon de géographie humaine qui montre la grande responsabilité des hommes dans le sort qu'ils imposent à la terre que le Créateur leur a donnée.

La traduction graphique des résultats de l'enquête fait apparaître comme sur un cliché photographique l'image vraie, totale et complexe de ce que nous appelons le « fond de plan ». C'est en travaillant en superposition sur ce document que nous étudions les diverses solutions, créatives ou correctives, que propose le « plan directeur ». Si tous les renseignements recueillis au cours de l'enquête, rapports écrits, statistiques et analyses, qui permettent d'établir le fond de plan, restaient dans leur état initial, il en résulterait un volume confus et fastidieux, cause d'erreurs et d'omissions sans nombre. Au contraire,

leur traduction graphique donne lieu à d'attrayantes et convaincantes images dont la lecture et la compréhension sont, pour ainsi dire, instantanées. L'enquête documentaire est une des parties les plus passionnantes du travail de l'urbaniste, et l'on peut affirmer que la valeur pratique et l'économie des solutions qu'il propose *varient en raison directe* de l'exactitude et de la profondeur de l'enquête.

Il ne faudrait pas conclure sans réaffirmer qu'un tel travail, consacré avant tout à organiser le bien-être et la prospérité d'une population, soit seulement un ouvrage de caractère technique. Bien qu'à la base l'arpenteur-géomètre, l'ingénieur, l'architecte, le statisticien, doivent apporter leur savoir et leur expérience, l'inspiration maîtresse est également le fruit de consultations multiples avec les sociologues, juristes, hygiénistes, sans oublier les historiens et les géographes; car si les hommes sont responsables en grande partie du mauvais usage qu'ils font de la terre où ils vivent, ils peuvent également, par la prévision, l'imagination et la connaissance complète des besoins, conserver et améliorer la portion de territoire qu'ils occupent, et faire œuvre positive et méritoire dans la construction de cette fraction de géographie humaine qu'est une ville.

Jacques GRÉBER.

# Paul Claudel

## poète catholique<sup>1</sup>

---

Au cours d'une conférence consacrée à l'éloge du vaste génie de Dante, Paul Claudel rangeait le poète florentin au nombre de quelques grands écrivains de la littérature universelle qui ont eu la gloire de produire une œuvre dont l'ampleur est égale à celle de la Création. « Ces poètes précellents, écrit-il, ont reçu de Dieu des choses si vastes à exprimer que le monde entier leur est nécessaire pour suffire à leur œuvre » (*Pos.*, l. 164)<sup>2</sup>. Leur création est une image et une évocation de l'Univers. Ainsi d'immenses étendues spirituelles se découvrent et s'illuminent dans le progrès des vers de la *Divine Comédie*, et à mesure que s'enchaînent les larges strophes, le spectacle de la réalité visible et invisible se reconstitue lentement sous nos yeux émerveillés.

Le caractère d'universalité que Claudel se plaît à souligner avec satisfaction dans les tableaux de la *Divine Comédie*, il n'est pas téméraire à notre tour de lui en attribuer le mérite. L'immense entreprise de l'imagination à laquelle il a voué une part vive de ses forces durant une carrière de plus de 50 ans, ne révèle pas une ambition moins hardie. À travers la passion qui soulève Dante de saisir le monde en sa masse indivisible, Claudel entend la voix de ses pro-

<sup>1</sup> Conférence prononcée à la Société des Conférences de l'Université d'Ottawa, le 12 février 1950.

<sup>2</sup> ABRÉVIATIONS:

<i>Annonce.</i>	_____	<i>L'Annonce faite à Marie.</i>	(Gallimard.)
<i>Art.</i>	_____	<i>Art poétique.</i>	(Mercure.)
<i>Correspondance.</i>	_____	<i>Jacques Rivière et Paul Claudel, Correspondance.</i>	(Plon.)
<i>Est.</i>	_____	<i>Connaissance de l'Est.</i>	(Mercure.)
<i>Feuilles.</i>	_____	<i>Feuilles de Saints.</i>	(Gallimard.)
<i>Odes.</i>	_____	<i>Cinq Grandes Odes.</i>	(Gallimard, pagination de la 19 <sup>e</sup> édition.)
<i>Partage.</i>	_____	<i>Partage de Midi.</i>	(Mercure.)
<i>Père.</i>	_____	<i>Le Père Humilié.</i>	(Gallimard.)
<i>Pos. I. II.</i>	_____	<i>Positions et Propositions, vol. I et II.</i>	(Gallimard.)
<i>Ruth.</i>	_____	<i>Introduction au Livre de Ruth.</i>	(Desclée de Brouwer.)
<i>Soulier.</i>	_____	<i>Le Soulier de Satin.</i>	(Gallimard, pagination de la 18 <sup>e</sup> édition.)
<i>Tête.</i>	_____	<i>Tête d'Or.</i>	(Mercure.)
<i>Tobie.</i>	_____	<i>Le Livre de Tobie et de Sara.</i>	(Gallimard.)
<i>Ville.</i>	_____	<i>La Ville.</i>	(Mercure.)
<i>Violaine.</i>	_____	<i>La Jeune Fille Violaine.</i>	(Mercure.)

pres désirs. Il découvre dans la vision dantesque l'accomplissement de ses vœux et de ses tentatives d'écrivain. Le sentiment d'une étroite parenté d'esprit l'a porté vers le poète du Paradis et de l'Enfer, tout autant que vers Homère et Virgile, Eschyle et Shakespeare, ces poètes impériaux qu'il a adoptés pour maîtres dès l'époque de sa jeunesse. Les goûts révèlent ici les pentes du génie — d'un génie orienté vers l'univers et que nous pourrions définir le *sens de la totalité*.

Cette expression « le sens de la totalité » rend assez exactement, me semble-t-il, le caractère le plus intime du génie de cet écrivain qui, à la veille de sa conversion, était en voie d'étouffer dans les cadres étroits de l'incroyance et qu'ont épanoui dans la joie et la liberté les amples horizons et le plein air de la Révélation chrétienne.

Il se sent en accord et en continuité avec le monde entier. Et cette aspiration à la totalité ne se réduit pas chez lui à la volonté de ne considérer le monde que sous cet angle de vision ni à celle de créer dans ses poèmes, pour traduire cette vue, de vastes fresques de l'Univers; elle ne se résume pas à un accueil de l'esprit, si ardent et si généreux soit-il. Sans doute, le sentiment de l'universel implique ces éléments; et il est évident, pour qui s'arrête un instant à prêter l'oreille aux résonances des *Cinq Grandes Odes*, que le poète répugne à envisager les objets en eux-mêmes et à les isoler du réseau de leurs rapports, mais qu'il les situe dans leur décor, qu'il se reporte sans cesse à l'inépuisable richesse de la perception de ces réalités et qu'il s'attache à la saisir et à les peindre dans leurs multiples relations avec l'ensemble des choses.

La terre tient au ciel, le corps tient à l'esprit, toutes les choses qu'il a créées ensemble communiquent, toutes à la fois sont nécessaires l'une à l'autre.

(*Annonce*, 62.)

Cette parole recueillie dans la bouche de l'un des personnages de *L'Annonce faite à Marie*, il ne fait aucun doute que ce ne soit l'une de ces expressions qui révèle, en son âme profonde, l'œuvre du poète. Il jouit du don de la totalité. Il en est possédé. Car, chez lui, cette disposition ne résulte pas d'un patient effort de la réflexion; elle n'est pas le fruit de convictions mûries lentement et obscurément. Un travail ininterrompu de méditations et de recherches ont contribué à l'éclairer et à l'affermir. Mais elle n'est pas

l'effet d'une qualité acquise. Elle est un don de nature, quelque chose de gratuit, de libre et de souverain, une vertu naïve, spontanée et irrépressible comme la vie d'où elle procède et qui avec l'âge et l'étude s'est accrue en force et en vigueur. Elle est un instinct et une sympathie. Ce génie est habité par l'instinct de l'Unité et, dès qu'il réfléchit ou s'exprime, il révèle l'Unité des êtres. Au cours de ses explorations de l'Univers, ce n'est pas le raisonnement qui le conduit, c'est le sentiment de la parenté des choses et de leur intime liaison.

Dans une lettre adressée à Jacques Rivière, Claudel observait avec une grande justesse: « Tout artiste vient au monde pour dire une seule chose, une seule toute petite chose, et c'est cela qu'il s'agit de trouver en groupant le reste autour » (*Correspondance*, 191). C'est chez le peintre une couleur préférée ou plutôt fondamentale; chez le poète, c'est une note essentielle, partout obsédante et obstinée qui sourd, affleure ou s'épanche à travers les divers développements du poème. Chez Claudel, ce thème privilégié et dominateur, c'est le sentiment de la solidarité qui perçoit tous les êtres réunis en un seul Univers: c'est un don de sympathie qui éprouve et crée l'unité. La foi a éclairé ces dons: elle a découvert au poète d'immenses étendues invisibles que l'œil et l'esprit n'auraient pu percevoir par leurs seules ressources; elle a manifesté les liens qui unissent au monde et à Dieu les divers domaines du monde visible.

Cette analyse très sommaire permet d'entrevoir avec quel bonheur le terme de « *catholique* » est approprié à une œuvre élargie aux dimensions de toute la réalité. Elle qualifie l'une de ses tendances fondamentales, et peut-être la plus profonde.

Ô credo entier des choses visibles et invisibles, je vous accepte avec un cœur catholique !

Où que je tourne la tête

J'envisage l'immense octave de la Création !

Le monde s'ouvre et, si large qu'en soit l'empan, mon regard le traverse d'un bout à l'autre.

J'ai pesé le soleil ainsi qu'un gros mouton que deux hommes forts suspendent à une perche entre leurs épaules.

J'ai recensé l'armée des Cieux et j'en ai dressé état,

Depuis les grandes Figures qui se penchent sur le vieillard Océan.

Jusqu'au feu le plus rare englouti dans le plus profond abîme,

Ainsi que le Pacifique bleu-sombre où le baleinier épie l'évent d'un souffleur comme un duvet blanc.

Vous êtes pris et d'un bout du monde jusqu'à l'autre autour de Vous  
J'ai tendu l'immense rets de ma connaissance.

Comme la phrase qui prend aux cuivres

Gagne les bois et progressivement envahit les profondeurs de l'orchestre,  
Et comme les éruptions du soleil

Se répercutent sur la terre en crises d'eau et en raz-de-marée,

Ainsi du plus grand Ange qui vous voit jusqu'au caillou de la route  
et d'un bout de votre création jusqu'à l'autre,

Il ne cesse point continuité, non plus que de l'âme au corps;

Le mouvement ineffable des Séraphins se propage aux Neuf ordres des  
Esprits,

Et voici le vent qui se lève à son tour sur la terre, le Semeur, le Moissonneur.

Ainsi l'eau continue l'esprit, et le supporte, et l'alimente,

Et entre

Toutes vos créatures jusqu'à vous il y a comme un lien liquide.

(*Odes*, 57.)

Ajoutons à des réflexions sèches et brèves et à ce premier contact, quelques sondages plus prolongées en vue d'écouter à loisir les accords d'une aussi puissante harmonie.

Dès le jeune âge, Claudel a noué avec la nature une amitié sans déclin. Son enfance s'est écoulée dans le sévère pays du Tardenois, situé aux confins de l'Île-de-France et de la Champagne, à l'orée de la grande plaine du Nord qui conduit vers Soissons, et plus loin, derrière l'horizon, vers la cathédrale de Laon. C'est un très ancien terroir des Gaules dont Claudel a assimilé les vertus avec une ivresse sauvage et ce sens aigu de la réalité terrienne que possèdent les paysans. Il l'a sillonné en d'immenses promenades, il a poussé des explorations vers les quatre horizons que son imagination peuplait de légendes et d'être fantastiques.

Moments féconds de joie et de liberté au cours desquels le poète se nourrit des spectacles de la Création. Il engage alors avec les êtres un dialogue ininterrompu et passionné, tandis qu'il croît et mûrit, mélangé à son terroir, comme la vigne enroulé à l'olivier. Il n'y a qu'à ouvrir au hasard les premiers drames pour récolter à pleines mains les souvenirs encore humides de la rosée matinale et resplendissant sous l'éclat du soleil:

Ô quand reviendra le soleil !  
 Ô la Marne dorée,  
 Où le batelier croit qu'il vogue sur les coteaux et les vignes, et les  
 maisons aux faîtes de plâtre, et les jardins où le linge est étendu !  
 Encore quelques heures,  
 Quelques heures et le soleil poussera sa splendeur hors du Noir !  
 Ô il y a quelques années, alors que je n'avais pas encore achevé de  
 grandir,  
 J'allais me baigner avant le jour, et quand je remontais, marchant  
 dans la boue et les roseaux,  
 Je voyais l'Aurore grandir au-dessus des forêts, et comme quelqu'un  
 qui remet sa chemise, tout nu je levais les deux bras vers les coquelicots  
 d'or !  
 Ô quand reviendra le soleil ! Que je te revois encore cette fois,  
 soleil de la terre !

(*Tête*, 280.)

En juin chante le coucou; l'enfant se met en route pour le trouver;  
 Il n'y a personne; il y a un charme sur la route; il s'arrête, le cœur  
 gonflé de douleur.  
 Comme tout est tranquille ! Comme il fait beau temps !  
 J'entends toujours là-bas l'oiseau . . .  
 La tourterelle.  
 On l'entend au temps de la moisson à quatre heures, quand tout le  
 monde est à goûter;  
 Les filles qui sont placées loin de chez elles pleurent;  
 La laveuse qui lave son linge toute seule à l'entrée du bois  
 S'arrête quand elle l'entend, le battoir en l'air, et se retourne pour  
 voir qui est-ce qui est là.

(*Violaine*, 66.)

Cette gerbe d'images a été ramassée sur la terre natale du poète: elles conservent le charme et la suavité des souvenirs de l'enfance.

Quelques années plus tard les devoirs de la diplomatie vont tra-  
 cer au poète une route qui le mène en Extrême Orient. Il y sera  
 retenu par des fonctions consulaires et pour des séjours prolongés.  
 Plusieurs années de résidence à Shanghai, à Fou Tchéou et à Pékin,  
 de rapides tournées au Japon et en Indochine lui découvrent des  
 paysages hier inconnus et la diversité multiforme des contrées de la  
 planète. Un recueil de poèmes en prose, intitulé *Connaissance de  
 l'Est*, est né des observations et des contacts assidus qu'a poursuivis  
 le poète avec la nature chinoise. Un profond respect à l'égard de la  
 nature, une sympathie toujours en éveil et le sentiment qu'un drame  
 religieux se passe derrière le voile changeant et coloré des spectacles  
 quotidiens, animent tous les morceaux. Le promeneur infatigable

qu'il est vit entouré de la Création et en continuité avec « ce monde de la Sagesse de Dieu » dont il perçoit le message et qu'il a mission d'interpréter.

C'est grâce à ce commerce d'amitié avec la nature que le poète a reçu l'intuition des liens multiples et parfois secrets qui rattachent dans un même dessein et à un sort commun le lever du soleil au cours de la vie humaine. Au ciel, le temps est indiqué par le mouvement circulaire des grandes constellations comme sur le cadran de l'horloge cosmique; et ce même temps bat sous la cage de notre poitrine, indiqué par les pulsations du cœur. Les rythmes de notre vie humaine se joignent et s'enlacent au progrès du jour et de l'année. Les mêmes incidents qui composent l'existence, la chaîne des travaux et des jours se fondent dans la toile mobile des saisons. Écoutez ce passage de *l'Annonce faite à Marie*.

A. V. — Pierre de Craon, tu as beaucoup de pensées, mais pour moi ce soleil me suffit qui va s'éteindre.

Toute ma vie j'ai fait la même chose que lui, la culture de la terre, me levant et rentrant avec lui.

Et maintenant j'entre dans la nuit et elle ne me fait pas peur, et je sais que là aussi tout est clair et réglé, en la saison de ce grand hiver Céleste qui met toute chose en mouvement.

Le ciel de la nuit où tout est travail et qui est comme un grand labour, et une pièce d'un seul tenant,

Et le Colon éternel y pousse les Sept Bœufs, l'œil fixé sur une étoile immuable,

Comme nous autres sur la branche verte qui marque le bout du sillon.

Le Soleil et moi, côte à côte,

Nous avons travaillé, et ce qui sort de notre travail ne nous regarde pas. Le mien est fait.

Je me suis uni à la nécessité et maintenant je voudrais m'y dissoudre.

(*Annonce*, 202.)

Et cet autre passage:

Me voici assis, et du haut de la montagne je vois tout le pays à mes pieds.

Et je reconnais les routes, et je compte les fermes et les villages, et je les connais par leurs noms et tous les gens qui y habitent.

La plaine par cette échappée à perte de vue vers le Nord !

Et ailleurs, se relevant, la côte autour de ce village forme comme un théâtre.

Et partout, à tout moment,

Verte et rose au printemps, bleue et blonde l'été, brune l'hiver ou toute blanche sous la neige.

Devant moi, à mon côté, autour de moi,  
Je ne cesse point de voir la Terre, comme un ciel fixe tout peint de  
couleurs changeantes.

Celle-ci ayant une forme aussi particulière que quelqu'un est toujours là avec moi présente.

Maintenant c'est fini.

Que de fois ne suis-je pas sorti de mon lit, allant à mon ouvrage !

Et maintenant voici le soir, et le soleil ramène les hommes et les animaux comme avec une main.

(*Annonce*, 205.)

L'homme n'est donc pas un être isolé dans la Création; il est rattaché à la terre, aux plantes et aux étoiles par de multiples liens grâce auxquels il demeure en continuité avec l'ensemble de tout ce qui a un nom et un visage autour de lui. Sa présence est réclamée: sa participation est sollicitée:

« Au dessus de la nature, écrit Claudel, au-dessus de ce spectacle que circonscrit l'horizon et où s'exerce l'action du temps, et qui nous a été donné en avoir compréhension, possession et usage, retentit dans le cœur de l'homme une confession permanente. Nous ne cessons pas d'être avec cette chose que Dieu a faite. Elle a quelque chose à dire. Nous nous sentons constitués en tant que ses délégués à l'expression. Et cette expression, c'est quelque chose de trop sacré et de trop solennel pour appartenir au domaine de la spontanéité et de l'improvisation personnelle. C'est un texte antérieur à nous-mêmes à quoi nous avons à nous incorporer. Nous l'assumons comme un vêtement . . . C'est Dieu même en grande paix avec son œuvre qui l'a mis dans notre bouche et sur nos épaules . . . La nature aussi depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, et depuis le lever de la lune et des étoiles jusqu'à leur coucher, célèbre un office, et ses Heures sous l'inclinaison sans cesse variée du rayon dominical ne cessent pas d'accompagner et de soutenir les nôtres. C'est le sentiment confus de cette solidarité, de ce mystère à élucider, de cette parole muette à interpréter qui est la raison de l'intérêt de plus en plus attentif et poignant que le peintre moderne prend au paysage » (*Œil*, 189).

La ferveur passionnée qui court à travers cette page donne à entendre le culte que le poète rend à la nature. Elle s'offre à lui comme un texte sacré, tout imprégné des grandeurs divines et chargé d'en communiquer aux hommes quelques parcelles lumineuses.

Voilà pourquoi à qui désire pénétrer la nature, l'entendre chanter et prendre part à son chant, s'imposent certaines dispositions de l'âme et du cœur, et Claudel n'a pas craint de les recommander. Car elle exige du sujet qui l'interroge une attitude de respect, de silence et d'attention. Un personnage épisodique du *Soulier de Satin* et qui figure dans l'une des scènes de la quatrième journée, tient sur cette question des propos décisifs — c'est un peintre japonais, ami de Rodrigue, qui se fait le porte-parole du poète :

Il est écrit que les grandes vérités ne se communiquent que par le silence. Si vous voulez apprivoiser la nature, il ne faut pas faire de bruit. Comme une terre que l'eau pénètre. Si vous ne voulez pas écouter, vous ne pourrez pas entendre.

(*Soulier*, 329.)

Le silence est la clef qui établit le contact entre les choses et nous, et fait que nous en comprenons le sens. Les spectacles de la nature qui font décor à notre existence, et les êtres que nous croisons sur le chemin ont un sens, et ce sens est divin, car il vient de Dieu. Le Créateur est Celui qui a produit les choses. Et lorsqu'il les a posés dans l'existence, il ne leur retire pas son assistance pour les abandonner à leur sort. Au contraire, il les maintient dans l'Être sans interruption. C'est lui qui leur fournit l'existence, la vérité, la signification. Chaque chose, si humble et cachée soit-elle, est une parole par laquelle s'exprime la Sagesse de Dieu ; chaque chose : cet érable qui étend son feuillage au-dessus du cours d'eau, ce lièvre qui traverse en bondissant la chaussée de gravier, la colline toute rose des bourgeons qui éclatent au soleil printanier, le firmament et la mer, le crayon qui est devant moi et la nourriture que je prends. Toutes les choses rendent un message et il y a des hommes qui le perçoivent clairement, tandis que d'autres, la plupart du temps, ne l'entendent pas.

C'est que pour saisir ce message multiforme mais toujours sacré, certaines dispositions d'esprit sont indispensables, et parmi celles-ci, il y a le silence et l'attention. Les maîtres de l'Orient l'ont enseigné au poète, eux qui ont fait un large emploi de la sagesse de l'immobilité : « Un des principes de la secte Zen, écrit Claudel, est que les grandes vérités sont ineffables. Elles ne peuvent pas être enseignées, elles se communiquent à l'âme par une espèce de contagion.

Un raisonnement toujours va être neutralisé par un autre raisonnement. Mais le tumulte au fond de notre âme ne pourra pas se défendre longtemps contre le silence, ni l'eau contre le reflet » (*Oiseau*, 127).

Ainsi que le fait observer un personnage de *Partage de Midi*, s'adressant à Dieu:

Vous êtes là et c'est assez. Taisez-vous seulement  
Mon Dieu, afin que votre créature entende. Qui a goûté à votre  
silence,  
Il n'a pas besoin d'explication.

(*Partage*, 132.)

Mais pour goûter au silence de Dieu et permettre à sa voix de s'élever dans la demeure de l'âme, il faut établir le recueillement intérieur. Le message que Dieu publie par le truchement de ses créatures restera imperceptible à qui est habité par le vacarme assourdissant des passions et assujetti aux sollicitations de l'égoïsme. Ce sont nos mauvaises dispositions qui obscurcissent la transparence de la parole divine dans les choses. Elle n'est pas en elle-même obscure, elle est rendue opaque à cause de nos misères. Nous en abusons. Cette parole qui donne du prix au plus humbles choses, nous l'employons aux fins de notre jouissance personnelle. Nous nous emparons de cette parole qui confère aux êtres un sens, un poids divin, une fraîcheur de paradis, et nous la déformons, nous l'intégrons dans les cadres de nos vues personnelles, mesquines, souvent orgueilleuses et futiles, sans remarquer que nous commettons un vol et une fraude. L'orgueil qui se nourrit de sa suffisance, la convoitise qui poursuit l'accomplissement d'ambitions personnelles, l'exploitation du monde pour le profit et l'intérêt détournent l'esprit d'y voir briller les reflets de la Sagesse divine et son langage est rendu impénétrable à des oreilles devenues sourdes.

Les autres autour de moi, toutes ces personnes,  
Qu'est-ce qu'ils savent des choses ? n'en prenant bien vite que ce qui  
leur est nécessaire, deux clins d'œil pour se guider au travers de leur  
petite comédie ?

Mais moi, tout me parle, tout me touche jusqu'au fond du cœur.

(*Père*, 15.)

C'est Pensée, un personnage du *Père Humilié*, qui s'exprime dans cette langue mélodieuse et qui définit le don de sympathie intuitive

qui dilate l'âme du poète et la rend accueillante et attentive aux moindres murmures que profère la réalité. Pour avoir accès à ce trésor, il suffit de se rendre disponible, de rompre avec l'agitation et la fièvre qui nous possèdent, et parvenu à cet état de paix, de s'accorder à l'harmonie des choses.

Qu'est-ce qui se passe dans le silence de la nuit ? À quoi sont occupées les forêts et la mer ?

Nous ne comprenons les choses que si nous nous mettons avec elles dans le même état de prière.

(*Feuilles*, 62.)

Alors devant le regard purifié, toutes choses deviennent transparentes. Le monde apparaît dans sa limpidité, ruisselant de la Sagesse qui l'a créé, qui l'illumine et lui donne une saveur. Et dans l'âme conquise du poète, l'acclamation s'élève comme un chant triomphal :

Écoute ma voix retentir seule dans l'immensité ! Les vents se recueillent, et seul avec moi dans les hauteurs suprêmes est entendu ce faible chant.

Vois autour de moi la terre saine et nettoyée, considère l'étendue illimitée, le jour avec la pureté de la nuit, la splendeur du Lion dans la limpidité de l'hiver, et connais que toutes choses sont dévoilées !

Ne vois-tu pas que tout est préparé pour la paix et que tu ne saurais te refuser plus longtemps à la trêve et au pacte ?

La lumière commence, l'air *prend* d'un bout à l'autre ! Voici la présence latérale du Soleil, voici l'irrésistible invasion du Feu !

Voici l'extension, voici la gloire, voici le jour de l'ostension de Dieu pareille à la victoire de l'Été !

(*Ville*, 292.)

Le monde dans une fumée d'or émerge à la fenêtre du poète : « Sortant du sommeil de la nuit, je me suis réveillé dans les flammes. Tant de beauté me force à rire ! Quel luxe ! quel éclat, quelle vigueur de la couleur inextinguible ! C'est l'aurore. Ce n'est point du rouge, et ce n'est point la couleur du soleil : c'est la fusion du sang dans l'or ! C'est la vie consommée dans la victoire, c'est, dans l'éternité, la ressource de la jeunesse ! » (*Est*, 123.)

Et maintenant voici la confidence d'un souvenir rapporté d'une excursion sur une plage japonaise : « Cette odeur de marée tout-à-coup, cette odeur d'algues marines dans ma pensée est si forte qu'elle renverse tout ! Te rappelles-tu cette plage d'Isé à neuf heures du matin, cette mer dans la fraîcheur du matin, cette fraîcheur qui est le contact de la pureté, la mer sous le soleil de neuf heures et le cri

visible de la lumière, une orgie de visibilité, riante, retentissante, resplendissante, pleine d'esprit, d'espérance et de lumière, à la fois vive monnaie et nappe étoilée: la plénitude de l'eau ? » (*Oiseau*, 178.)

Ainsi le poète est introduit dans les mystères de la nature; il participe à son ivresse et à sa joie; il s'associe au déroulement de l'ample cérémonie. Les heures tournent sur la surface de la terre et la couleur du jour varie selon les heures: la nuit spacieuse et resplendissante, présidée par la Lune; la fraîcheur de l'Aube; Midi aveuglant de splendeur; le Soir porteur de la Paix.

Puis se dessine la ronde des Saisons: le Printemps, qui renouvelle la jeunesse primitive du monde, la flamme ardente de l'Été qui consume, l'Automne chargée de fruits, l'Hiver, période du dépouillement. Et au cours de cette lente révolution de l'année, qui forme la toile de fond des principaux drames, le coucou chante sur la haute branche d'un hêtre; un charme déploie ses feuillages dans la blancheur de Midi; on entend roucouler la tourterelle au temps de la moisson; une laveuse lave son linge à l'entrée du bois, tandis qu'un vent faible et doux agite légèrement les blés et les feuilles. Sous le grand ciel bleu, tandis que se poursuit le déroulement de cette ample liturgie, le poète ne cesse de regarder et d'acclamer du fond de l'âme.

Lorsqu'il était en Chine, jeune diplomate alors et encore au début de ses longs tête-à-tête avec la nature, que de fois, promeneur infatigable, il s'est fait de la contrée l'observateur silencieux. Il a habité la solitude paisible et copieuse: « Devant les pas du promeneur s'ouvre l'étendue aimable et solennelle. Je mesure de l'œil le circuit qu'il me faudra suivre » (*Est*, 57). « Je goûte la lente modification des heures. Car, perpétuel piéton, juge sagace de la longueur des ombres, je ne perds rien de l'auguste cérémonie de la journée; ivre de voir, je comprends tout » (*Est*, 58). « J'ai longuement étudié les mœurs des étoiles » (*Est*, 109).

Mais le poète fait plus que d'observer la nature: il se mêle à ses rondes, il participe à ses rythmes, il se fond dans sa lumière: « Vienne midi, et il me sera donné de considérer ton règne, Été, et de consommer, consolidé dans ma joie, le jour — assis parmi la paix de toute la terre, dans la solitude céréale » (*Est*, 125). Par un jour où il pleut immensément, le piéton s'aventure dans le val-

lon « qu'emplit la rumeur des fontaines diverses. Je m'arrête ravi par le chagrin. Que ces eaux sont copieuses ! et si les larmes comme le sang ont en nous une source perpétuelle, l'oreille à ce chœur liquide de voix abondantes ou grêles, qu'il est rafraîchissant d'y assortir toutes les mances de sa peine ! » (*Est*, 138.)

Peu à peu, au cours d'entretiens avec une nature qui se découvre toujours plus cordiale et plus fraternelle, ce sont ses rythmes que le poète lui emprunte et qu'il reporte dans sa vie personnelle. « Il s'incorpore au texte », il s'assimile au déroulement de l'auguste calendrier de l'année, il existe avec la Nature.

Le poète ressent profondément la douceur des après-midi de décembre: « Rien encore n'y parle du tourmentant avenir. Et le passé n'est pas si peu mort qu'il souffre que rien lui survive. De tant d'herbe et d'une si grande moisson, nulle chose ne demeure que de la paille parsemée et une bourre flétrie; une eau froide mortifie la terre retournée. Tout est fini. Entre une année et l'autre, c'est ici la pause et la suspension. La pensée, délivrée de son travail, se recueille dans une taciturne allégresse, et méditant de nouvelles entreprises, elle goûte, comme la terre, son sabbat ! » (*Est*, 92.)

Décembre veille à l'entrée de l'hiver: la terre s'est dépouillée des feuillages, des couleurs et des ornements: elle a renoncé au privilège de sa fécondité; la voici recueillie, détachée des choses fugitives et précaires, abîmée sous le regard de Dieu. Ce spectacle de détachement trouve un écho dans le cœur attentif du poète; et il engage une conversation avec son âme:

Paix, réjouis-toi !

Et dis: Autrement que par des paroles mon âme magnifie le Seigneur !

Elle demande à cesser d'être une limite, elle refuse d'être à sa sainte volonté aucun obstacle.

Il le faut, ce n'est plus l'été ! il n'y a plus de verdure, ni aucune chose qui passe, mais Dieu seul.

Et regarde, et vois la campagne dépouillée; et la terre de toutes parts dénuée, comme un vieillard qui n'a point fait le mal !

La voici solennellement à la ressemblance de la mort qui va recevoir pour le labour d'une autre année ordination.

Comme le prêtre couché sur la face entre ses deux assistants, comme un diacre qui va recevoir l'ordre suprême.

Et la neige sur elle descend comme une absolution.

(*Odes*, 97.)

Ici le poète joint au recueillement devant un auguste spectacle un geste de participation: il cède au conseil de la nature; il s'unit à sa mobilité; il modèle son existence sur le cours des choses; il s'accorde à une mesure et à un rythme. De tout son être, il participe au déploiement de la liturgie universelle, « le cœur anéanti dans la mesure » (*Est*, 190).

Comme nous avons pu le constater, l'un des traits du catholicisme de Paul Claudel, c'est un ardent accueil à l'égard de la nature entière et attentif aux objets les plus humbles et les plus obscurs. Il n'existe pas d'être si déshérité ni d'âme si avilie en qui le poète ne sache percevoir un titre de noblesse ou tirer de multiples accords:

Je pense qu'il n'est point d'être si vil ni si infirme  
Qui ne soit nécessaire à notre unanimité.

(Ville, 203.)

De cet accueil octroyé respectueusement aux simples choses naît chez Claudel un réalisme exubérant et dru. Que l'on ouvre au hasard l'un des drames les plus poignants et les plus proches de nos vies qu'est *L'Annonce faite à Marie*. Qu'y découvrons-nous? Un dialogue direct, des répliques franches, des brusqueries, des confidences embarrassées, des moments émouvants de tendresse et de grandeur. Puis sur un fond de tableau qui accompagne le cours du drame, nous est livrée, comme sur une toile de Breughel, une peinture de la rude vie paysanne, dans la variété de ses aspects: images familières de la vie domestique, menus incidents de la journée, visages de la terre, successions des labours, des éteules et des vergers en fleurs.

Voyez cette silhouette de Jacques Hury que dessine à larges traits Anne Vercors au premier acte du drame:

Je le connais depuis qu'il est un petit gars et que sa mère nous l'a donné. C'est moi qui lui ai tout appris,

Les graines, les bêtes, les gens, les armes, les outils, les voisins, les supérieurs, la coutume, — Dieu, —

Le temps qu'il fait, l'habitude de ce terroir antique,

La manière de réfléchir avant que de parler.

Je l'ai vu devenir homme pendant qu'il me regardait, et la barbe lui pousser autour de sa bonne figure.

Comme voilà qu'il est maintenant, toute droite et par pinceaux comme des épis d'orge.

Et il n'était point de ceux qui contredisent, mais qui réfléchissent, comme une terre qui accepte toutes les graines.

Et ce qui est faux, ne prenant aucunes racines, cela meurt;

Et ainsi pour ce qui est vrai on ne peut dire qu'il y croit, mais cela croît en lui, ayant trouvé nourriture.

(*Annonce*, 40.)

Ainsi chez Claudel, l'amour des vastes ensembles ne tend pas à sacrifier le détail du tableau: le sens de la totalité ne s'affirme pas dans l'abstrait, au détriment du foisonnement des modestes choses dont est formé le tissu journalier.

Bien au contraire, c'est de la réunion et de l'assemblage de toutes ces humbles choses que se compose l'Univers du poète:

Je ne suis pas tout entier si je ne suis pas entier avec ce monde qui m'entoure. C'est tout entier moi que tu demandes ! C'est le monde tout entier que tu me demandes !

Lorsque j'entends ton appel, pas un être, pas un homme,

Pas une voix qui ne soit nécessaire à mon unanimité.

(*Odes*, 141.)

Tous les êtres, qui trouvent accès auprès de lui, sont interprétés par rapport à la totalité. Le poète récolte et butine tout à l'entour de lui, mais en vue de rassembler les gerbes et de réunir en un seul poème les pièces de cette immense moisson:

Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu ! Comme Christophe Colomb quand il mit à la voile.

Sa pensée n'était pas de trouver une terre nouvelle,

Mais dans ce cœur plein de sagesse la passion de la limite et de la sphère calculée de parfaire l'éternel horizon.

(*Odes*, 160.)

Chanter l'Univers, l'acclamer dans sa fraîcheur et sa jeunesse inaltérables; observer les plus légers mouvements qui parcourent le visage de la terre; explorer le monde par le cœur, l'intelligence, le sentiment; et, par le contact avec les œuvres de la Sagesse divine, évangéliser toutes les régions de son âme, telle est la tâche à laquelle s'est consacré Paul Claudel. Le poète s'efface derrière le chrétien. Ses drames, où il est parlé de Dieu, de la Création, de la Rédemption, du ciel et de l'enfer, des hommes et des femmes qui vivent sur la terre et que la grâce poursuit, sollicite et entraîne, témoignent de la qualité chrétienne de son effort de créateur.

Mais à côté de ces entreprises de l'imagination, il a tenté dans une recherche qui s'apparente à la réflexion philosophique de reconstituer une synthèse de l'Univers dont le caractère est systématique, et de déterminer avec rigueur la position que l'homme occupe parmi les

choses créées. Il a défini le but auquel l'homme est destiné et en vue duquel il a reçu des facultés d'agir. Il y a formulé la nature des rapports qui rattachent l'homme au milieu qui l'entoure et de ceux qui l'unissent à Dieu.

Cette conception se trouve exposée, soit en des aperçus partiels, soit dans ses lignes maîtresses, au cours d'un drame ou des développements lyriques d'une grande Ode. Elle a été développée sous une forme plus didactique dans les deux traités de l'*Art poétique* ou à l'occasion de divers articles de prose. Elle se présente comme un corps de doctrine dont le contour est fermement tracé et qu'il est utile de connaître à qui désire aborder et fréquenter l'œuvre de Claudel. Elle indique l'attitude fondamentale de son esprit et détermine le cadre dans lequel se meuvent ses pensées. Elle fixe de nouveau notre attention sur ce trait dont il a été parlé au début comme étant la tonalité essentielle de cette œuvre: *le sens de la totalité*. Permettez-moi d'en détacher ici quelques éléments de base.

1. Aucun être dans la création, aucun événement ni aucun fait ne doit être considéré, ni chanté, ni même décrit pour lui-même car aucun être ne subsiste sur lui seul, ni n'existe retranché sur sa solitude. Toute chose fait partie d'un ensemble plein, cohérent, indivisible. Tout se tient dans l'Univers, tout est en rapport avec l'ensemble de la Création, et le poète a le devoir de respecter cette solidarité qui réunit les êtres dans l'espace et dans la durée. Et Claudel en tire des conséquences qui s'appliquent à la fonction du poète dont le chant doit être en accord avec la mélodie de ce monde:

« Pour *faire* une chose (pour composer un poème sur l'érable, disons, ou encore sur la souffrance), vous avez à comprendre comment elle est faite. Et pour comprendre comment elle est faite, vous devez comprendre en vue de quoi elle a été faite, quelles sont ses relations avec les autres êtres et quelle a été l'idée de Celui à l'origine qui a tout fait . . . Même pour le simple envol d'un papillon, le ciel tout entier est nécessaire. Vous ne pouvez comprendre une pâquerette dans l'herbe, si vous ne comprenez pas le soleil parmi les étoiles » (*Pos.*, 2, 9).

Ce texte nous permet de savoir la manière dont Claudel conçoit une œuvre de création qui procède d'un sens catholique. Il aime

à peindre des tableaux où sont évoqués les quatre horizons et il situe les êtres dans l'ensemble de la Création. La scène de ses principaux drames s'étend à la mesure de l'Univers. Au début du *Soulier de Satin*, l'auteur a pris soin d'indiquer que « la scène de ce drame est le monde ». Le lever de rideau sur la première journée transporte l'assistance sur un point de la planète situé à quelque degré sous la ligne de l'équateur, à égale distance de l'Ancien et du Nouveau Monde. Au-dessus de notre tête, voici dans la nuit limpide la voûte céleste et les grandes constellations: Orion, la Grande Ourse, Cassiopée, la Croix du Sud, et sous nos pieds, la mer libre et mouvante, image de l'éternité. Claudel a accompli dans le *Soulier de Satin* la drame total qu'il a cherché à créer tout au long de sa carrière d'écrivain: une vaste représentation de l'Univers évoqué dans son ampleur et son intégrité, et où figure la somme des êtres visibles et invisibles.

2. Dans l'étoffe indéchirable des créatures, chacun des êtres est réuni à l'ensemble comme les cuivres ou les bois dans un orchestre: il est appelé à fournir la note juste qui est réclamée de lui, mais cette note doit se fondre dans l'harmonieux accord de toutes les voix. Tout autant que les autres corps, l'homme ne doit pas être tenu pour un être isolé dans l'Univers. Il n'est pas constitué comme un sujet fermé sur lui-même et complet à l'intérieur de ses contours. L'organisme humain et ses facultés sont disposés de manière à s'adapter au monde environnant. L'homme vit en rapport perpétuel d'échanges et d'analogies avec les corps qui l'entourent et qui contribuent à l'alimenter et à l'accomplir. Il est un membre de la Création, et c'est parce qu'il est établi en continuité avec les choses qu'il peut se proposer comme leur témoin: un témoin capable de les pénétrer par l'intelligence et la sympathie, entendue au sens le plus fort du terme: l'homme reçoit sur sa chair animée le poids et la masse des corps et il forme bloc avec eux. Comme l'exprime si fortement le poète, « Il porte en lui les racines de toutes les forces qui mettent le monde en œuvre . . . Avant d'ouvrir les yeux, je sais tout par cœur, et cette noire puissance que je contiens en moi n'exige pas moins au ciel si je les ouvre que ce soleil en effet que j'y trouve » (*Art. Com.*, 223).

C'est pourquoi le poète a reçu avec le pouvoir de comprendre toute chose la vocation de les célébrer et de dégager le secret de joie

et de béatitude qu'elles recèlent. Toute créature, déclare le Psalmiste, a été appelé à louer Dieu. Mais comment les choses pourraient-elles le louer si l'homme accourant à leur secours ne leur prête sa voix ? La fleur qui croît silencieusement sous l'ombre d'un sapin, la surface du lac qui recueille les teintes du soleil couchant, comment pourraient-ils publier la gloire de Dieu, si une intelligence et une parole ne leur donnent expression ?

« De tout ce que Dieu a fait, écrit Claudel, nous n'avons rien à mépriser ni à rejeter. Nous avons à comprendre. Nous avons à dégager de toutes les créatures la marque du Créateur, la louange dont il l'a faite dépositaire responsable, ce qu'elle a à nous dire de Dieu et pour cela, à la lire par le dedans, à la regarder sans préjugés, avec attention, patience et sympathie » (*Pos.*, II, 198).

Est-ce que toute cette beauté sera inutile ? venue de Dieu, est-ce qu'elle n'est pas faite pour y revenir ? Il faut le poète et le peintre pour l'offrir à Dieu, pour réunir un mot à l'autre mot et de tout ensemble faire action de grâces et reconnaissance et prière soustraite au temps.

C'est avec son œuvre toute entière que nous prions Dieu ! rien de ce qu'il a fait n'est vain, rien qui soit étranger à notre salut. C'est elle, sans en oublier aucune part que nous élèverons dans nos mains connaissantes et humbles.

(*Soulier*, 151.)

Claudel a donc eu l'ambition de concevoir un poème qui fût une vaste image de l'Univers, un parfait miroir de toute chose qui existe. Cette immense conquête a été l'œuvre de sa foi chrétienne dont l'énergie communique à la prose et à la poésie de l'écrivain une allure triomphale, un accent de confiance victorieuse et la puissance de la certitude. Le poète a puisé aux sources de la Révélation non seulement l'aliment religieux de sa vie personnelle, et une juste conscience des êtres et des choses, mais la substance nourricière de ses poèmes et de ses drames, les principes actifs de son art. Il a compris les avantages inestimables que la foi assure à l'action dramatique : elle donne à tous les gestes de l'existence un sens précis et profond ; elle étend jusqu'à l'infini les horizons du spectacle, en révélant les répercussions illimitées de nos actes ; elle situe ces actes en rapport avec le « grand drame de la Création et du Salut » qui sert de fond à la trame quotidienne de nos vies. Cette ampleur et cette intrépidité de la pensée créatrice est propre au catholicisme. « La

position catholique soit universelle par excellence, observe l'auteur du *Soulier de Satin*. Je veux dire celle qui non contente de rassembler toute la terre, la rattache au ciel » (*Contacts*, 137).

Claudiel livre dans cette parole la tendance dominante de son art : une saisie de tous les êtres dans leurs rapports avec l'Éternel. Son œuvre n'est qu'un immense effort de l'imagination et la tentative indéfiniment reprise dans chaque pièce de théâtre pour réunir le monde visible, ce monde de la misère et de la souffrance, de l'épreuve et de la déception, au monde des causes, de la vie et de la béatitude, cherchant ainsi à dominer d'un lieu plus élevé les étendues trop étroites que notre vue saisit ici-bas et d'obtenir une parcelle tout au moins de la vision de Dieu sur les créatures.

Grâce aux données de la foi, il est possible au poète de restituer dans ses lignes maîtresses ce vaste paysage ordonné et illuminé par la Sagesse où toute chose se meut dans l'harmonie et observe la mesure, le nombre et le poids. Ces multiples incidents qui, observés de la mêlée où nous vivons, paraissent à nos yeux myopes absurdes, incohérents et chaotiques, s'accordent, s'unissent, se concertent. Le monde prend un sens, il cesse d'être cette foire ensevelie sous le brouhaha et le tapage de la criée, il perd son apparence de hasard, il vient de quelque part et il retourne quelque part ; il vient de Dieu et il retourne à Dieu.

Lorsqu'il s'est engagé sur cette route, au lendemain de sa conversion, Claudel a renoué, par-dessus trois siècles de naturalisme dans le théâtre et la poésie, avec une longue tradition chrétienne que l'humanisme de la Renaissance avait méconnue et délaissée. Il a retrouvé, en la vivant lui-même, cette expérience spirituelle des docteurs du moyen âge pour qui la Création visible était un Signe de Dieu et sa première Révélation. « Chaque être [ est ] comme un trait de Son effigie, chaque mouvement un mime de Son geste, et une interprétation de Ses intentions, le monde visible une correspondance à l'autre moitié invisible » (*Ruth*, 75). Et alors, au lieu de goûter, comme Mallarmé, à l'amère saveur du Néant, ou, comme Baudelaire, de ne rencontrer autour de lui que la nuit étouffante et un ciel sombre et bas, il a vu ses yeux s'ouvrir à la lumière. Son oreille a perçu la musique et l'harmonie de toutes les choses qui existent

dans la joie. Il a été attiré par la suavité de ces mélodies d'une inflexion toujours imprévue, toujours fraîche, toujours nouvelle; il a suivi cet attrait; il a parcouru la campagne dans la fraîcheur du matin inondé de soleil: il a entendu siffler le loriot dans les bosquets: il a assisté à la levée des jeunes pousses sur les sillons encore bruns: et il s'est arrêté au milieu de ce monde magnifique et il a déclaré combien il était beau; combien toutes choses étaient soulevées par l'inaltérable rythme de la paix. Il a levé ses yeux vers une étoile allumée dans la rougeur éteinte du couchant, et il a prononcé ce mot qu'avait oublié tant de poètes: Merci. Et ravi, au cœur même de la Création, il a perçu l'appel de la voix merveilleuse:

Lorsque Dieu joue de la flûte, il n'y a point de bercail qui soit capable de retenir le troupeau . . .

Lorsque Dieu joue de la flûte, il n'y a point de barrière  
Qui soit capable de retenir ce cœur de chair !

(*Tobie*, 33.)

Pierre ANGERS, s.j.

# La femme, cette inconnue

---

Le sexe féminin se perd, disent les revues et les livres. « Pour-quoi parler encore du sexe féminin, dit Simone de Beauvoir dans un livre qui soulève en ce moment de vives polémiques. Il n'y a pas de sexe féminin, il n'y a qu'un seul sexe dont les membres ont les mêmes droits. »

Nous voulons justement démontrer qu'aujourd'hui la femme se diminue à se faire trop connaître, qu'une femme est puissante en raison de l'ombre qui la couvre, que le sexe féminin tout entier se perd dans la mesure où il s'expose, où il revendique les droits masculins, la vie des hommes et leurs tâches.

En se masculinisant la femme se détruit elle-même. Elle ne devient pas homme, mais elle se perd comme femme, entraînant dans sa chute l'homme lui-même. Quand une moitié du fruit pourrit, tout le fruit se gâte.

Mon propos n'est certes pas de remettre la femme au gynécée ni de la cloîtrer dans des sanctuaires familiaux si profonds que le monde ne jouisse plus de ses parfums que par dessus le mur. Le monde souffre toutefois d'un déséquilibre profond qui vient de ce que la bipolarité de la race humaine est sérieusement compromise par l'évolution sociale. Une étude même rapide et superficielle de l'univers et de ses lois nous montre le caractère *ambivalent*, c'est-à-dire équilibré entre deux forces opposées, de toute la création. La vie notamment n'est qu'équilibre actif, en reconstitution perpétuelle, en oscillations sans fin entre deux forces contraires. Attraction, répulsion; activité, passivité; extenseurs, fléchisseurs; enfin homme, femme. La bissexualité est la traduction caractéristique sur le plan vivant, de cette loi universelle de bipolarité.

Or, l'équilibre universel tend à être perturbé en ce sens que la femme quittant la place, physiologiquement et psychologiquement sienne, vient de plus en plus sur les domaines masculins. Dans la vie sociale, les forces et contre-forces à s'uniformiser, les êtres se pous-

sant vers une égalité illusoire. À cause de cet envahissement des terrains masculins par les femmes, le monde social tend à basculer non pour s'élever plus haut, mais pour tomber plus bas. Les notions de mesure, d'équilibre, d'harmonie se perdent au profit d'un mélange neutre qu'aucun contre-poids ne tend plus à retenir sur les pentes de la confusion et de l'illusion. Il semble que la société a besoin moins de réformes politiques que d'une compréhension profonde de ses conditions de santé. Le corps social ne peut maintenir ses propres conditions de progrès sans une sérieuse étude de l'équilibre nécessaire entre ses deux constituants: le sexe masculin et le sexe féminin. Pour qu'un arbre tienne droit il faut de la terre autour de ses racines, il faut cet élément obscur et dense, le sol qui mûrit les sèves et les transformations biologiques fondamentales. Il faut, pour que l'arbre se dresse, la chimie de l'ombre et ses constants apports. Nous voulons seulement attirer l'attention aujourd'hui sur le rôle spécifique de la femme, condition essentielle de l'équilibre de l'homme. Ce rôle est par excellence un rôle caché dont l'enfouissement mesure en quelque sorte l'efficacité. En effet, plus le renoncement féminin est pur et silencieux, plus l'homme peut avancer loin dans les conquêtes de l'esprit et du cœur sans aucun danger pour l'équilibre du corps social tout entier. Il existe une proportionnalité entre l'avancement masculin et le retrait féminin qui n'est pas une ignorance nécessaire comme quelques siècles l'ont cru, mais une science plus profonde que le commun savoir aujourd'hui abondamment répondu; non pas la science d'utiliser les choses ou de les analyser, mais celle de faire, de créer; non pas la science d'exploiter de riches legs du passé, mais un art rénovateur du présent et préparateur de l'avenir. La femme vingtième siècle ne doit pas se confiner dans l'ignorance antique, mais avant de savoir les lois des transformations physiques elle doit savoir connaître les lois de la formation des hommes. Sa besogne n'est pas d'être une obscure laborantine, mais de modeler des hommes si hauts et droits qu'ils sachent vouloir se servir du monde comme d'un laboratoire à fabriquer, en même temps que le bonheur commun des humains, la gloire de Dieu. Or on ne peut jouer à la fois sur les deux tableaux. À passer dans les catégories d'activité masculine la femme déserte les siennes, aussi le monde a-t-il les mains

remplies de conditions de bonheur, mais il ne sait pas s'en servir, s'y soumettre en les utilisant. Plus personne ne sait utiliser ce qui est et l'on force la production industrielle pour remplir ce tonneau des Danaïdes qu'est l'impéritie générale des familles, des peuples et des races. Le goût des bacchanales antiques s'est mué en orgie de forces. Chacun a l'appétit de la destruction massive qui le juche au sommet tremblant d'une illusion de toute-puissance. Il vise à l'atteindre, s'enivre un court instant et meurt, laissant la grande corruption de son gaspillage et de sa nullité empoisonner ses traces terrestres.

Les conditions internes et profondes du bonheur sont liées à l'utilisation des richesses de vie et non à l'exploitation forcenée des choses matérielles.

Tout le problème de la destinée des hommes semble suspendu non à l'O.N.U. et associations similaires, mais à la position que les femmes voudront ou non occuper dans une société qui par elles continuera ses conquêtes ou évoluera vers un collectivisme propice aux épanouissements rétrogrades de l'animalité humaine.

Pour qu'un monde soit en équilibre il faut que chacun trouve ou retrouve sa place. On parle de la crise familiale, du renouveau des traditions folkloriques, de psychologie enfantine, de techniques éducatives, etc., mais ce qui ne marche pas ne vient pas d'une ignorance autant que d'un désordre. Aucune technique n'excusera jamais une femme de désertir son rôle de femme. Il n'y a pas de science maternelle synthétique artificielle qui puisse donner les fruits d'un lent esclavage de la maternité réelle, totale, humaine.

La famille souffre de ce que la femme n'est pas assez femme et mère, elle ne souffre pas d'ignorance relative au complexe d'Œdipe.

Par nature, la femme est une puissance cachée. Elle est au deuxième rang de la puissance et de l'efficacité. Une femme n'ignore-t-elle pas normalement son essence et ses rôles avant qu'un autre la révèle à elle-même ? Combien d'entre nous ne commencent à se connaître qu'un enfant dans les bras ?

La femme voilée des siècles passés se connaissait mieux en tant que femme que l'Ève moderne. Ses voiles soulignaient l'essence profonde de sa mission et l'obligeaient à croître selon un axe unique. Mère ou belle-mère, la femme antique avait une puissance énorme

parce que basée sur les besoins des petits et grands enfants, exercée dans le sens de l'excellence féminine et déployée sans compétition. Le règne de la mère se prolongeait par l'affection du fils et l'obéissance de la belle-fille. Dans les pays chrétiens la vieille femme inconnue de jadis était sage d'une sagesse prudente et noble. À elle seule, elle constituait une école de savoir-vivre et du savoir aimer. Les vieilles femmes d'aujourd'hui n'intéressent plus grand monde, parfois pas même leurs propres enfants. Bien avant de mourir elles s'enfoncent dans l'oubli ou la reconnaissance vague qui nimbe les morts. On les entoure d'une sorte de mépris déçu, sous-entendant qu'elles devraient savoir mourir à temps, c'est-à-dire avant de procurer aux autres ce curieux sentiment de malaise qui suit les désirs homicides inconscients.

Sous le voile de leurs cheveux blancs, les femmes du peuple cachaient des trésors d'abnégation, de résignation souriante et de travail forcé. Je n'en veux pour preuve que cette habitude des filles citadines d'envoyer à leurs vieilles mères leurs enfants, légitimes ou non, à élever. Pour ces petits la vieille reprenait les tâches usantes, les lessives qui brûlent les doigts, la sordide économie qui tord les reins. Le tout, pour un sourire d'enfant ou un merci de Dieu. La méconnaissance absolue de ces dévouements leur conservait une pureté, une profondeur qui basaient les civilisations chrétiennes dans les régions d'éternité. La vieille femme revendiquant comme ses jeunes sœurs le droit de vivre sa vie, dans l'affirmation d'un égoïsme intégral, jouissant de paraître, dupant son monde et elle-même par mille artifices, ne peut atteindre les hauteurs morales d'où ses devancières s'en-voaient en Paradis.

Les répercussions de ce nouveau *modus vivendi* des vieilles femmes sont d'ailleurs pleines de surprises. Dans les milieux aisés fleurissent les névroses, fruits normaux des vies repliées sur elles-mêmes, pesant et repesant le poids de chaque fardeau, calculant et recalculant le lustre de chaque mérite. Un fardeau n'a que le poids qu'on lui trouve, il est d'autant plus lourd qu'on l'affiche comme tel à ses yeux comme à ceux des autres. Un mérite se déprécie à chaque nouveau tripotage auquel on le soumet. L'oubli de soi permet seul de conser-

ver la part de mystère qui est ici-bas comme le frigide gardien des humaines vertus. À trop sortir de l'ombre, la vraie femme se perd.

La mère reste longtemps pour ses enfants la Femme inconnue. Pour eux, elle est la nourriture physique, morale, spirituelle. Comme à une sorte de magasin général, l'enfant va chercher en sa mère tout ce dont il a besoin. Il la regarde pour savoir s'il doit rire ou pleurer, agir ou s'abstenir, il la prie de combler tous ses désirs. La mère répond instinctivement d'abord à ses demandes, puis de plus en plus consciemment. Les besoins de l'enfant se compliquent à mesure qu'il grandit et l'instinct se tait, dépassé. La mère trouve alors, dans le matériel accumulé par ses expériences et réflexions de quoi continuer à donner. À ce fruit de vie, l'enfant mord capricieusement, guidé par son appétit du jour, de l'heure. Jamais il ne le voit dans son entier, tel qu'en lui-même, mais toujours par rapport à ses besoins à lui. La femme reste l'inconnue, la mère se dissimule sous l'opportunité des croissances. Elle est d'autant moins appréciée par le jugement objectif des siens qu'ils s'appuient davantage sur elle et l'exploitent plus familièrement. Les meilleures femmes ne sont appréciées qu'après leur mort.

L'épouse, dans la famille, est d'autant plus utile qu'elle est plus effacée. Cette loi semble inéluctable. La femme qui ne s'efface pas en efface d'autres, une femme qui n'est plus toile de fond devient écran. Ceci se vérifie partout. Suivant l'importance personnelle qu'elle reprend, différents secteurs de la vie familiale sont perturbés. Une série de nécessités familiales s'anémient, s'étiolent sous les dures conditions que leur font les ambitions féminines. Les journaux auront beau célébrer les nombreux enfants de telle femme politique, de telle actrice, si l'on creuse les faits au delà d'un superficiel interview, on découvrira que l'illustration féminine se paie d'une carence familiale. Garder et donner ne se peut.

D'autre part, entre l'homme et la femme règne une vieille querelle qui ne s'apaise qu'autant que l'épouse reste l'inconnue de la maison, celle qui rayonne vers tous sauf vers elle-même. La société vit de l'anonymat de ces femmes constructrices. Aussi ne peut-elle porter la main sur son équilibre familial sans se sentir inexprimablement

malade. Ainsi en est-il notamment après chaque faute sociale qui met l'humilité ou le renoncement de la femme en péril.

Faute sociale que l'appel à l'égoïsme, à l'existence pour soi que sont les lois du divorce et des stérilités volontaires.

Faute sociale que le drainage industriel des activités féminines.

Faute sociale, plus spécialement de la dernière décade, que cette mode d'explorations analytiques des cœurs et des reins sans autre besoin que de satisfaire à une vogue.

La femme inconnue, amie des silences de sa maison, donne au monde une leçon d'ordre. Elle se tient à la place qui est sienne. Elle proclame aussi fortement qu'il est humainement possible, la réussite d'une discipline expérimentée depuis des milliers d'années et qui ne s'inscrit pas seulement dans l'ordre d'une époque, mais dans celui d'une nature. Comme une pierre anonyme dans un édifice, elle soutient ce qui est en haut et s'appuyant sur ce qui est en bas. Elle légitime et unit l'un et l'autre de tout son être. Elle est pour l'édifice, totale bénédiction. Son action muette figure la paix de l'efficiencia, la splendeur du service intégral.

Cette sorte de vie est préparée de longue main, les chemins en sont frayés depuis toujours, les normes connues; aussi, la femme qui s'y engage disparaîtra-t-elle immédiatement aux yeux de ses contemporains? L'amoncellement des tâches ordinaires la fonde dans une tonalité grise plus impénétrable que les ténèbres. Derrière ce gris, un destin de femme s'accomplit, soutenant ceux de son temps en les rattachant au passé et à l'avenir. Ceux-là même qui la méprisent n'oublient pourtant pas d'en profiter.

Cette fonction obscure de mûrir la vie dans l'obscurité de l'intimité, la fonction physiologique maternelle l'apprend à la fonction ménagère, celle-ci l'enseigne à la fonction éducative qui transmet la leçon à la fonction religieuse. Ces quatre niveaux procèdent du même centre, rendent un même son.

C'est une seule parole, un geste identique, qui accompagne l'obscur naissance de l'enfant et les dynamismes les plus apostoliques de l'union à Dieu.

Que tremblent les splendeurs de la vie normale, que chancelle ou détonne cette harmonie qui prend l'être aux racines et l'épanouit

jusqu'à baiser les cieux, et c'est la foi — l'inconnue par excellence des valeurs vitales, — qui est la première victime. On l'injurie, on la maltraite, on proclame sa faillite ou sa nocivité. Elle devient le bouc émissaire des mauvaises consciences. Le destin de la femme est lié dans ses profondeurs à celui de la foi. Toutes deux semblent parfois de passives victimes, mais ceux qui les blessent sont eux-mêmes touchés dans leurs œuvres vives. Par les coups qu'il leur ont conjointement portés, leur propre sève s'écoule. Il existe une sorte de jeu de boomerang entre la foi, la femme et leurs adversaires.

Toute vie de femme digne de ce nom est, pour la vie de l'homme, un message de la tendresse de Dieu. Chaque mot s'en écrit avec des heures et le sens total n'est lisible que la dernière heure sonnée. En ceci, Du Maurier a raison, la femme morte l'emporte sur la vivante. Chacun de ces messages comporte une part obscure, seul l'inconnu en protège le sens final. Si la femme veut immédiatement se lire elle-même, elle détruit, ce faisant, l'ordre des lettres. Plus cet effort est tenté précocement, plus le sens attribué au passé est interprété comme un ordre de révolte envers le donné quotidien. Et c'est une vie brisée, une vie à l'envers dont le vide résonne de plaintes d'autant plus lamentables qu'elles se doublent de fautes en fautes. Il est difficile à la femme de vivre et de se regarder vivre sans qu'une angoisse de peur ou d'orgueil ne la précipite d'erreurs en erreurs. Aussi la nature a-t-elle prodigué les voiles autour de sa vie profonde. Rien ne fut fait sans raison dans ces plans éternels qui se reflètent jusque dans les structures physiques. La femme œuvre ses splendides besognes dans le silence des choses cachées. La substance même de ses pensées, ce contenu non verbal de forces nouées, qu'on appelle aujourd'hui « complexes » se situe normalement au delà de sa conscience. Ainsi peut-elle vivre en autrui et pour autrui d'un élan naturel et protégé. Or, actuellement, des sciences fouillent et refouillent les plans secrets de sa vie. On offre à tous et à la femme son propre panorama interne et externe.

Le tout converge dans ce qu'on appelle les sciences sexuelles. La femme ne peut les aborder à froid avec l'esprit rigoureusement scientifique qui ne caractérise d'ailleurs pas un savant sur cent. Aussi y trouve-t-elle, en général, mille justifications d'un intérêt surémi-

nent pour elle-même. Elle se dresse nonchalamment à ses propres yeux au moins — ce ne sont pas les moins perfides, — comme ces idoles hindoues aux multiples bras. Elle croit que la multiplicité de ses nouvelles connaissances lui donne, *ipso facto*, une multiplicité de droits, de la lésion desquels elle commence, incontinent, à souffrir.

Dans les cas exceptionnels dont toute littérature sexologique est farcie, la femme trouve facilement un exemple à suivre, comme avec un catalogue des modes de demain elle a vite fait d'accuser celles d'aujourd'hui. Chez elle, particulièrement, l'exception fait école, surtout dans les domaines dont nous parlons, à cause de leur extraordinaire potentiel émotif. Des jeunes filles, l'élite de nos mères de demain, à la lumière fausse dont les inondent certains de ces livres, conçoivent littéralement les germes des difformités qu'une grande partie d'entre elles développera par la suite. Les générations intoxiquées de connaissances sur ce que la nature avait sagement voilé produisent des êtres étranges. Parmi la clientèle psychiatrique on voit apparaître couramment l'intoxiquée de lumières indigérées. Garçons et filles sortent de ces expériences dangereuses comme des « amputés de l'affectivité » selon le terme de De Greef. Leurs déceptions sur leur famille, leur passé, leur sexe, leurs exigences devant l'avenir déposent au fond de leurs âmes comme un levain d'aigreur qui corrompt leur présent. Ces jeunes renforcent leurs sentiments d'autodirection, d'auto-possession, de libre disposition qui laissent peu de chances à leurs destins normaux. L'être qui prétend se refuser à Dieu, bien entendu, aux autres par conséquent, se refuse à lui-même, bien qu'il cherche précisément le contraire. Quand cet être est une femme, la créature qui fut un don, qui ne se réalise que par le don, qui n'est heureuse et comblée, de par la loi essentielle de sa nature, que dans la mesure où elle comble les autres, tout le corps social est en danger. En plus du problème moral et psychologique sur lequel nous ne revenons pas, existe un problème budgétaire de répartition des forces.

Un être peut difficilement distribuer ses pouvoirs d'attention sur les nombreux phénomènes qu'on lui indique au-dessus et au-dessous de son inconscient et en avoir encore de reste pour autrui. L'oubli de soi préserve non seulement l'intégrité du don, mais encore sa possibilité. L'esprit mal éclairé introduit au sein d'ineffables mystères

d'amour, les sacrilèges visés du calcul et de l'intérêt personnel qui en stérilisent jusqu'à la racine.

Un poète écrit précisément à ce sujet ces quelques vers :

Ce champ bêché de mille bêches  
Cette terre retournée par mille mains  
Fleurira-t-elle ma semence ?  
Ou ce bouquet mêlé d'ivraie  
Qui ne sera pas moi, qui ne sera pas elle  
Mais nos luttes entre nous et contre tous  
Un tonnerre dans une tête d'enfant  
Un éclair qui fait sourd et craintif et amer  
L'enfant bêché de mille bêches,  
L'enfant pétri par mille mains.

Nous pourrions considérer rapidement les champs extérieurs de l'activité féminine et en arriver aux mêmes conclusions générales. Voici cinquante ans que la femme est entrée dans le domaine des activités sociales. À vrai dire, elle n'avait pas attendu l'aube du XX<sup>e</sup> siècle pour chercher, sous des voiles divers, par les rues des villes et les sentiers des champs, des misères à secourir. Jamais toutefois, on n'avait vu des professions laïques et féminines s'orienter aussi nettement vers le politique et le social. Un certain type de société niveleuse était nécessaire à cette nouvelle démarche du génie féminin.

Tant que la maladie du pauvre ne retombait que sur le pauvre, la société s'en occupait le moins possible, mais quand la science découvrit le mystère des épidémies, la société pensa tout de suite à se protéger contre les fauteurs de santé publique. Quand les sciences économiques et politiques vulgarisèrent les possibilités révolutionnaires par défense vitale, la société entendit sonner l'heure d'appliquer la charité dont elle parlait tant et qu'elle pratiquait si peu. Quand un subtil climat de terreur vint à s'installer par l'effet de guerres toujours plus universelles et aveugles, la société se pencha sur les moyens possibles d'éviter ce fléau. On découvrit alors que cette fatalité meurtrière tenait non pas tant aux régimes économiques ou politiques qu'à quelque chose de plus profond qu'on appela « psyché » pour ne pas revenir à « l'Âme » du temps passé. Aussi la science mondiale est-elle en train de faire dévier son axe, des sciences physiques aux sciences psychologiques, individuelles ou collectives, saines, pathologiques, etc.

Là, croit-on, se trouverait le secret d'un bonheur qui met à fuir autant de persévérance qu'il est plus exclusivement pourchassé.

Cette déviation des sciences vers le centre de l'homme conduit le XX<sup>e</sup> siècle à faire à la femme une plus grande part dans la bâtisse du futur monde. Quand on veut connaître un produit, on scrute instinctivement son moule. Or le moule de l'homme c'est la femme, et on s'accroche ferme à la notion que le moule commun aux deux, c'est le milieu social. Ce qui revient à dire que le moule de chacun, c'est tous, autrement dit personne. Molière parlait d'une certaine vertu dormitive, qui avait bien de la ressemblance avec cette explication-là ! De grands esprits s'en contentent pourtant, car, personnellement, elle est pour eux une protection contre la remise en question de l'amélioration personnelle obligatoire, conséquemment contre la confession de Dieu, donc contre la décapitation de cette idée satanique que les hommes, ultimement, sont des dieux.

Dans ces domaines difficiles où personne ne se sent irréprochable, on fait appel à la femme comme à la mère. Les mauvaises consciences ont toujours la nostalgie des pardons maternels qui suffisaient à restaurer leurs innocences enfantines. Le problème social du bonheur de tous est un problème compliqué. « Mettons-le, dit-on, dans les bras de la femme. Au moins si rien ne s'améliore, nous saurons à qui nous en prendre. » On sait d'ailleurs que les femmes se débrouillent assez bien pour démontrer que si le problème ne trouve pas de solution, ce n'est pas elles qui ont tort, mais bien le problème d'exister. Elles ont en plus une intuition, animale, disent les uns, spirituelle, disent les autres, pour trouver dans un écheveau embrouillé le fil sauveur. Le domaine social est ainsi et autrement devenu le lieu d'exercice d'une profession en majorité féminine.

Les circonstances de la remise entre les mains de la femme du problème social furent malheureusement entourées d'une certaine atmosphère de scientisme, de savoirs aussi tronqués qu'absolus mettant au maximum la personnalité féminine elle-même en danger. La femme supporte mal l'altitude et le pouvoir conjugués. Érigée au milieu de la foule des dépendants, des inférieurs à un titre quelconque, comme la détentrice des recettes pour s'en tirer, comme la praticienne diplômée du système « D » pour civilisés, la tête lui tourne

facilement. Son esprit absorbe à longs traits le poison destructeur de sa féminité, c'est-à-dire de la seule raison qu'elle aurait eu de réussir où l'homme échoua.

La nouvelle tâche des femmes coïncide en effet avec une évolution qui tend à rendre la femme stérile en tant que femme. En plus de l'évolution sociale qui veut que la femme professionnelle ne se charge plus de ces fruits naturels que sont les enfants, la femme technicienne des problèmes sociaux est initiée aux arcanes du contrôle des naissances, aux théories réclamant satisfaction pour tous les instincts et notamment, dit-on, du plus persécuté d'entre eux, l'instinct sexuel. Elle travaille ainsi d'une main à réduire la femme au rôle de machine à plaisirs, tandis que de l'autre elle brandit le titre de guérisseuse des maux causés, précisément, par l'animalisation ou l'intellectualisation excessive des femmes.

À celles qui ont pour tâche de guérir les malaises sociaux sont ainsi injectés les virus qui ont fait naître ces malaises. Les auxiliaires féminines furent choisies à cause du sens maternel qu'elles sont censées posséder et qui se rapproche du sens social, et on leur prépare un destin masculin, une estime excessive des procédés scientifiques, une méconnaissance plus ou moins accentuée de la foi qui fait toute la valeur des femmes. On n'a livré le salut de la société aux femmes que lorsque celles-ci ne furent plus tout à fait des femmes, mais bien souvent des dévoyées des chemins normaux de la féminité.

Y a-t-il donc lieu d'espérer un salut social d'un service de la femme en dehors de la famille ? Tout dépend, non de ce service, mais des conceptions qui présideront à son exercice.

Pour Marx, l'état social est en fin de compte une résultante des techniques de production ; pour Freud, l'homme est un animal et tout se réduit en lui à l'instinct de reproduction avec ses incoercibles floraisons de *libidos* diversement colorées.

La théorie marxiste et la théorie freudienne, dont les formations de service social sont en nombreux pays si fortement imprégnées, sont complémentaires. Elles se tiennent parce qu'elles analysent avec beaucoup de finesse et de réalisme ce qui serait la vérité sur l'homme si celui-ci n'était qu'un animal sociable. Évidemment si l'homme oscille, dès son apparition en ce monde entre ces deux forces motrices :

la société et l'instinct biologique, la femme n'a pas grand chose à lui apporter. Moins elle se mêlera aux jeux sociaux qu'on appelle politique et aux jeux animaux qu'on appelle sociaux, moins elle risquera de se déconsidérer. À qui ne fait rien on ne songe pas toujours à reprocher de mal faire.

Mais il émerge, aux avant-gardes de la science, que l'homme pourrait bien être chose et davantage qu'un animal social, mais une sorte de lunette de chair et d'os, construite pour voir au delà de ses constituants vers un Absolu qui le hante comme l'âme de son âme. L'homme se révèle aujourd'hui scientifiquement comme une sorte d'instrument à mettre l'univers à genoux devant une réalité qui serait le cœur de toute réalité. L'astronome Eddington nous dit clairement que pour lui, l'étoffe même de l'univers physique serait de nature mentale. Il répète ce que ses collègues commencent à balbutier sur tous les fronts de la science. Freud et Marx en pâlisent. Seul les protège l'effroi d'être allés si loin quant aux conséquences pratiques des derniers horizons intellectuels. Ce nouvel esprit scientifique peut conduire à une volonté d'anéantissement de toute exploration ultérieure par une catastrophe cosmique. Il y a beaucoup de cette angoisse démissionnaire dans les tentations de guerre atomique qui tourmentent tant de gens. Elle peut conduire à un avènement de sainteté par l'acception pleine d'amour de ce principe supérieur et un dévouement total à son triomphe. L'époque des champs sociaux ouverts à la femme est celle où ce domaine descend au second plan. Aménager notre maison terrestre visera à laisser le plus d'être possibles disponibles pour bâtir une maison céleste. Si réellement s'occuper du social est, pour la femme, un moyen de libérer des énergies masculines pour de plus hautes besognes, elle le fera sans danger et sans appauvrir ses perspectives personnelles. Du dessous de son action extérieure vont éclore des germes qui seront comme un troisième monde, le monde spirituel qui est à la porte pour chacun de nous car il jaillit sitôt notre mort consommée, mais qui se tient peut-être aussi à la porte pour l'ensemble de l'humanité.

La femme, dans l'arène sociale, se trouverait une place naturelle. Elle couvrirait une enfance pénible, elle ferait une éducation préparant un terrain adéquat au grand avènement attendu depuis beaucoup

plus que quatre mille ans. Sous ce jour on comprend mieux la convenance qui ouvrirait aux femmes les professions sociales, juste au moment où la société mûrirait son fruit définitif. Le rôle social féminin ne risquerait pas d'aboutir au labeur perpétuel de jardinière d'enfants monstrueux qu'il devient nécessaire de rendre plus infantiles encore en accentuant leur collectivisation, afin que leurs tuteurs et tutrices ne soient pas obligés aux vertus gênantes, mais à la force camouflée sur les indications d'une science matérialiste.

Le rôle de telles femmes serait comparable à celui de mères amputant leurs enfants pour se rendre nécessaire à leur faiblesse. Il serait une illustration, en grand et en couleurs, des complexes d'Œdipe qui, depuis Freud, prêchent à chaque enfant, aux filles surtout, la frayeur de leur mère comme si, derrière les plus tendres d'entre elles, se cachait la méchante sorcière qui coupe les jambes ou rogne les ailes. Diverses psychologies à la mode montrent déjà la femme dans le rôle de « vamp » perfectionnée, non plus seulement de l'homme — c'est vieux jeu, — mais de ces futurs hommes et de ces futures femmes que sont ses propres enfants. Pas un adolescent qui ne se préoccupe de rompre son « cordon ombilical psychique », selon l'expression consacrée, pas une adolescente qui ne fasse de ses conflits avec sa mère le bouc émissaire de ses difficultés. Tous les vieux péchés capitaux sont appelés à la barre et sommés de dire qu'ils ne tiennent qu'à des excès parentaux et que le péché originel c'est précisément cela : que les jeunes soient dans l'obligation d'obéir à des valeurs biologiques inférieures aux leurs, fanées, usées. Certes le dynamisme biologique des parents ne vaut plus celui de leurs enfants. Et l'on comprend qu'une société organisée sur des valeurs sociales instinctives considère la famille comme un réseau de liens insupportables. Une telle société ne peut attendre de libération dans le développement logique de ses croyances que dans la réduction des parents au rôle exclusif de géniteurs. Ce faisant, elle ne fait d'ailleurs que transposer les problèmes familiaux à l'échelle nationale ou de civilisation. Cette société aurait un besoin urgent de ces mères anonymes de tous que pourraient devenir les auxiliaires sociales dont le rôle principal serait d'alléger la dépendance de leurs clients envers leurs mères véritables.

On reconnaît là certains services sociaux dont les auxiliaires ne pouvant, à leur grand regret, supprimer la fonction maternelle individuelle tendent à lui superposer la fonction maternelle collective. L'avènement de la femme dans des champs sociaux ainsi conçus est une catastrophe car il ne peut qu'accentuer, avec la violence d'un sexe qui croit marcher vers la liberté, une évolution fatale à la femme individuelle et donc, à court terme, à la femme sociale: l'efficacité de la seconde venant toute des antiques grandeurs de la première. Les fameux complexes familiaux des enfants contre la mère se transforment en complexes sociaux contre les assistantes.

Par contre, si l'auxiliaire sociale se donne pour tâche de régénérer l'estime des valeurs spirituelles pour préparer le terrain aux épanouissements des nouvelles conceptions scientifiques, quelles seront ses normes d'action? Un terrain propice aux vérités supra-naturelles, spirituelles et, en partie, mystérieuses que la science trouve au fond de ses fours et de ses microscopes n'exige-t-il pas une foi? Ne demande-t-il pas un lent labeur pour que chaque être purifie les yeux internes qui lui permettront quelque appréhension personnelle de la vérité? Comment purifier ce regard interne qu'est la sensibilité aux valeurs? L'affinement des pouvoirs sensitifs internes à des vérités absolues et non plus relatives à soi, procède de l'amour désintéressé qu'on est capable d'avoir pour autre chose que pour soi. Ce dépouillement douloureux des égoïsmes instinctifs est une besogne maternelle et féminine par excellence. Cette éducation de l'œil interne, c'est presque un enfantement. C'est un éveil aux valeurs du dedans auxquelles les femmes de tous les temps ont adhéré. Ayant une valeur relative à celle de l'homme, la femme a toujours eu un intérêt direct à ce que l'homme excelle dans les domaines intérieurs et notamment qu'il éprouve sa relativité masculine en face de cet Absolu formidable qu'on appelle Dieu. L'homme conscient de sa relativité en face de Dieu est tendre à la relativité de la femme envers lui-même, et c'est le salut de la féminité. L'impossible et perpétuelle compétition s'éteint alors, car servir l'homme devient la seule manière de l'assujettir sa relativité de créature, petite, pécheresse. C'est aussi la seule manière de l'ouvrir à l'amour car le véritable amour de l'homme pour la femme ne peut être qu'une miette de son amour pour Dieu.

Les valeurs internes ne se réduisent ni aux valeurs biologiques qu'elles gêneraient plutôt, ni aux valeurs sociales, car elles demandent pour se développer un certain écart de la socialité, une préservation, au moins temporaire, des complicités sociales au moins-être, au profit du paraître.

Cet isolement favorable à l'épanouissement des femmes inconnues n'a rien d'anti-social. Il s'achève par le triomphe de la distinction au sein de la socialité, par la victoire de l'homme intérieur au sein de la foule la plus dense. L'expérimentation pratique de cette solitude se rencontre aux Indes, au Thibet comme dans le sanctuaire des grands laboratoires capitonnés, dans les luxueuses retraites des artistes comme dans le monachisme catholique.

Si l'idéal de l'homme n'est pas un pur reflet du réel mais plutôt la conscience de ce qui manque au réel pour rejoindre cet Absolu dont la nostalgie hante les cœurs, précisément dans la mesure de leur humanité, on conçoit que la femme ait un rôle privilégié dans la culture de ce sentiment d'absence. En soi — et la psychologie freudienne y apporte sa pierre, — la femme est une sorte de béante absence, une aspiration vers ce qu'elle n'a pas, donc un guide expert en matière d'idéal. Son imagination est une forme d'appel à l'absolu et elle est normalement plus développée là où l'absolu manque le plus. Elle l'est plus chez la femme moyennement occupée et recluse que chez la femme active et répandue. Tels seraient les titres de la femme à jouer le rôle de guide de la société vers ce qui dépasse le sensible immédiat, les valeurs internes et, finalement, l'idéal.

Selon une boutade de Bertrand Russell, la sensibilité aux valeurs morales serait une fidélité extemporanée à la voix de notre nourrice. Il entend par là que notre conscience serait seulement un écho des premiers impératifs moraux que nous ayons entendu. Dans son errance explicative de l'intérieur par l'extérieur, la psychanalyse nous livre là, involontairement dans le sens qui sera nôtre, la clef du règne de la femme dans la société. La science actuelle, en affirmant que la conscience se réduit à la voix de notre nourrice, pense avoir déconsidéré la question ou l'avoir reculée aux limites du possible, un peu comme les savants du XVIII<sup>e</sup> siècle pensaient avoir fait en nous définissant l'atome indivisible. Il est vrai que la voix de

notre conscience est pour partie la voix de notre nourrice, en un point précis du cycle évolutif humain, mais derrière cette nourrice se profilent encore des infinis comme derrière l'atome classique jaillassent les mondes de l'infiniment petit. Ce qu'on nous oppose comme une barrière infranchissable, comme l'ultime mur, se révèle, dans les deux cas, comme une simple porte d'un second univers aux impossibles limites.

La voix de notre nourrice s'entend de la voix de Celui qui dit de lui-même: « . . . et comme une nourrice, je vous prendrai sur mes genoux et vous consolerais. » L'Absolu personnel a emprunté cette image féminine pour nous autoriser à penser que dans la voix de notre nourrice de la chair, la sienne peut en effet parler. En fait, à un moment précis de l'évolution humaine, la voix de notre mère est l'écho direct de Dieu, ce pourquoi on dit que l'obéissance est la sainteté des petits enfants.

La sensibilité aux valeurs internes est donc bien œuvre féminine. Elle ne saurait être cultivée que par une femme qui ne se prenne pas pour un absolu mais pour une docile servante, comme l'est une messagère, comme l'est un écho auquel incombe le devoir d'être fidèle. La femme faisant œuvre sociale dans les champs de la politique, comme dans ceux de l'assistance, ne le pourra valablement qu'en renonçant à définir les normes des redressements ou des adaptations. Ses plans d'action seront pris dans le spirituel et l'invisible révélés autant que dans l'immédiatement visible et le matériellement sensible, révélés aussi puisque nous commençons à savoir que ce dernier n'est qu'un moment qui doit être dépassé. Il importe donc de conformer l'homme, qui doit franchir ce pas, aux possibilités qui naîtront de son dépassement. Plus la femme reviendra à sa mission fondamentale, plus elle essaiera de nourrir en ceux qui viennent à elle des forces qui, peut-être, s'ignorent, mais doivent mûrir dans leur lutte et par leur lutte. Pour paraphraser un mot de Léon Bloy, « plus elle sera femme, plus elle sanctifiera la société ».

Que la femme puisse agir ainsi avec ses seules forces, je le crois d'autant moins qu'elle n'a presque pas de force, sinon empruntée. La femme est un être faible et rapidement consommable. Si elle prétend accomplir son labeur sans aucun secours, elle marche à con-

tre courant de son génie qui veut précisément qu'elle n'agisse qu'unie ou soumise à un autre. De même qu'il ne lui est pas donné d'accéder seule à la maternité naturelle, elle ne peut seule secourir l'homme collectif qui vient à elle de toutes parts.

À ce propos il est curieux de remarquer qu'aucun service social, aucune agence ne diminue autour d'elle le nombre de ses clients. Le cercle de ceux-ci s'étend toujours, si bien que là où il y en avait trois jadis, il en faut dix aujourd'hui. Les raisons de cet état de fait sont multiples, nous n'en examinerons qu'une aujourd'hui. Les gens viennent à l'agence pour retrouver dans les voix féminines de leur enfance, un écho plus pur de cet absolu si proche jadis, si loin aujourd'hui, qui peut seul leur donner le courage nécessaire d'accéder au nouveau monde qui mûrit sous l'ancien. L'intérêt de la femme est de ne pas croire qu'on va à elle pour elle et ses acquisitions, ses recettes et ses sagesses, mais comme à une dépositaire de gestations qui la dépassent, d'élans vers plus haut qu'elle. Elle ne servira les hommes que par une étroite union avec l'Absolu qu'ils cherchent fondamentalement en elle. Pour que cet absolu se fasse jour, la femme doit se réduire, se donner, s'oublier. Comme nous le disions dans la première partie de cet entretien, elle doit se faire toile de fond et non écran, s'effacer non devant des techniques mais devant une Personne, non devant des évidences destinées à passer demain pour de l'obscurantisme, mais devant une Présence qui fut, qui est et qui sera, et vers laquelle monte la longue chaîne humaine des bras de femmes et des tombeaux de terre.

La femme dont le rôle social est le plus efficace est celle qui reçoit ses leçons de la Vie qui forme en elle ces bruits vivants que sont les hommes, qui tisse en elle les nerfs, les os et l'âme qu'elle a la douloureuse mission d'enfanter. Le jugement qui pèse une femme cherche toujours dans ses bras ou à sa main, l'enfant. L'enfant justifie sa mère. Sans lui, elle n'est qu'une silhouette falotte d'où rien ne part et où rien n'aboutit.

La technicienne sociale a des leçons à recevoir des mères. Elle leur empruntera cette humilité essentielle qui la fera disparaître devant l'importance de son œuvre, cette union avec le Principe qui

attire les êtres à une vie nouvelle, à la fois plus riche que la vie communautaire et plus secrète que le plus farouche individualisme.

Cette attitude ne lui sera possible que par la religion qui soude les sommets des grandeurs féminines au sommet des renoncements féminins, par la religion bâtie sur l'humble *Fiat* d'une Femme inconnue.

L'action sociale sans l'ombre de la foi ne peut que décentrer la femme, la projeter vers un ordre de valeurs artificielles. Et si l'on se révolte aujourd'hui devant la mère selon la chair qui oublie sa mission sacrée d'aide de Dieu dans la construction d'une personne humaine, on se révoltera demain devant la technicienne sociale qui oublierait ce même rôle d'aide de Dieu dans la construction d'une société agenouillée. Car revenir vers les voix de son enfance c'est pour l'homme d'aujourd'hui se remettre à genoux aux côtés de l'inconnue que fut sa mère.

L'Inconnue par excellence, n'est-elle pas cette Femme qui se cache au sein de la Lumière, la Bienheureuse Immaculée dont une seule caractéristique intime nous fut livrée: « Elle gardait toutes ces choses dans son cœur. »

Cette conservation dans le cœur répète de troublante façon la condition de croissance du germe humain. Il pousse chez la femme jusqu'au jour de son entrée dans la famille en milieu clos. Le temps de sa manifestation dans le monde signale le début de sa période d'usure sans régénération correspondante. Après ce temps, il est caché de nouveau dans l'ombre de la terre et dans celle de l'au-delà. La plante humaine enracinée dans la femme ne peut perdre tout d'un coup l'ombre propice à ses plus grands développements. Il lui faudra toujours un jeu nuancé de clartés et d'obscurités, de silence et de manifestations. Tout se passe comme si dans nos vies, la nuit mûrissait le jour et le jour appelait la nuit. Le rythme fondamental de la nature terrestre est reproduit dans le sexe de ses habitants. La femme est l'inconnue qui règne sur la nuit des paix, des solitudes et des semis. L'homme est le flambeau d'une création qui jubile en lui de monter par lui au pied du trône divin. La femme est la reine sans nom des foyers de paix et d'ombre. Elle s'appelle: « ma

femme » ou « la mère » ou « la sœur ». Le peuple en la nommant ainsi l'a voilée sous la grandeur de ses rôles. Dès qu'elle s'en évade elle meurt. Puissance anonyme dont le propre est d'agir sans revendiquer, elle permet l'agitation du jour car elle est la certitude du repos. Grâce à elle toutes les techniques à progresser peuvent ne pas fonctionner à contre-temps ou à contre-sens. En voulant bien rester l'oasis secrète de l'homme, elle maintient la valeur profonde de son compagnon. Quand la femme remplit ses devoirs, l'homme ne ressent pas de dégoût pour les siens. Elle guérit les appétits de mort, les pessimismes collectifs, les démissions. La douceur du monde humain se mesure au nombre de ces femmes obscures. La douceur de la vie de l'époux se mesure à l'humilité de sa femme et corrélativement la douceur de sa famille, qui est son petit monde à lui. Dans la mesure où celui-ci est aimable, il aime le monde du dehors, il veut s'y dévouer, l'améliorer et, au besoin, il sait mourir pour lui.

Quand l'homme sent tarir son estime du monde extérieur c'est que son premier monde à lui, que sa femme est passée dans le clan extérieur, qu'elle se ligue avec le monde des affaires, des concurrences contre son homme à elle. L'aiguillon qui faisait l'homme actif le serre alors de trop près, il lui perce le cœur et tue sa virilité. Cet homme perd son sexe lui aussi et n'en retrouve pas d'autre. On dit qu'aujourd'hui l'homme se féminise et que la femme se masculinise. Ce n'est pas vrai : l'homme disparaît, la femme s'anéantit et, sous ces essences mortes, l'animal dresse une tête victorieuse. Le monde des sexes perdus, s'il doit un jour exister, ne pourra même plus se faire une idée de ce que fut une grande âme de femme à la Blanche de Castille, à la Jeanne Mance et l'on reconstituera sur documents psychologiques les plus grossiers rouages de l'âme d'un Polyeucte, d'un honnête homme au sens pascalien du mot.

À Dieu ne plaise que cela arrive jamais ! Le Dieu qui est sur terre un jaillissement de Vie éternelle et qui, aujourd'hui, laisse nos savants toucher la frange de son manteau, nous est donné dans l'ombre d'une muette Hostie. Sa Mère, la Mère de la Vie, a choisi les voiles de la médiocrité sociale, des devoirs tous semblables, des acceptations sans condition.

Cachée par son manteau maternel et virginal, la femme moderne pourrait redevenir un des pôles du bonheur terrestre, un gage de bonheur éternel, à l'école du silence, au culte de la ressemblance, à l'ombre enfin de cette Femme inconnue.

Madame Marie-Paule VINAY.

# Goethe<sup>\*</sup>

Heaven sometimes bestows an immeasurable wealth of gifts on a single individual in order that his works of genius may bring joy and inspiration into this world. Certainly there has hardly ever been a man endowed with a greater wealth of gifts than Johann Wolfgang von Goethe.

It was in the ancient city of Frankfort-on-Main that Goethe first saw the light of day. This child of genius, destined to become the greatest lyric poet of the western world, was born on the 28th of August, 1749.

From the earliest years of his boyhood Goethe showed signs of being endowed with an extraordinary measure of intelligence far beyond his years. At the age of six he was already learning Latin, Greek, and Italian, and at ten years of age he was writing his own verses.

The city of his birth offered much to stimulate the child's imagination. There were mementoes of a long and notable past, an annual fair, and, above all, colourful medieval pageantry, for Frankfort was the coronation seat of the Holy Roman Empire.

As so often happens in life, circumstances played a very considerable part in the development of Goethe's personality as he grew up, and contributed greatly to the accomplishing of the tasks he was ultimately destined to fulfill.

The Seven Years War brought important influences into his early life. When Frankfort was occupied by the French, Goethe's house was taken over by a French Count and his Staff. This was naturally felt as an unwelcome disturbance in the routine of the household, but the young Goethe found the whole experience thoroughly entertaining, for it brought to him a world of new impressions. He soon learned to converse fluently in French, and attended the theatre where French plays were performed, so that by the time

<sup>\*</sup> Commemoration Address given at the University of Ottawa October 2nd, 1949, for the Bi-centenary Celebration of the birth of Johann Wolfgang von Goethe (August 28th, 1749).

he was twelve years old, he was well grounded, not only in the French language, but also in French Drama.

The French Count who occupied Goethe's house happened to be an Art Connoisseur, and, during the time of his residence there he invited many of the most gifted artists to come and paint pictures for him. This afforded a rare opportunity for the young boy to listen to discussions on Art, and to observe the artists at their work. These early contacts had a considerable influence on him, and were the means of directing Goethe towards drawing and painting, thus opening up new fields of interest for him in artistic pursuits.

The study of foreign languages also became an absorbing pastime for Goethe, for he learned with little effort. In his early youth a desire to perfect himself in these studies prompted him to write a novel in the form of letters in seven different languages.

It was his father's ambition that Goethe should study law, but Goethe's great desire was to follow an academic and literary career. Nevertheless, at the age of sixteen, Goethe became a student at Leipzig, and later at Strassburg University, but the study of law held no attraction for him, and he soon developed an intense distaste for it. While ostensibly continuing his law studies, his interests were diverted in many other directions, and when he started to take lessons in Art, he showed so much real talent in this subject that, for some time, he thought of abandoning his literary pursuits, and of devoting his whole time to painting.

While attending Strassburg University, Goethe had his first contact with Herder, the great thinker and philosopher, who exerted a very profound influence on the young poet. Goethe's whole way of thinking was revolutionised by Herder's ideas, and he wrote at that time some of the most beautiful lyric poetry that has ever been written.

In spite of so many diversions, Goethe completed his law course at the age of twenty-two, and he then felt free to follow his own inclinations. So many literary projects, including his great masterpiece, *Faust*, were taking shape in his mind, and he now seized the opportunity to devote himself entirely to writing. About this

time he passed through a very melancholy, emotional experience, from which he sought some measure of relief in his writing. He poured out his thoughts and experiences on paper, and, at the age of twenty-four, he had completed his first great work, the play, *Götz von Berlichingen*. The following year his novel, *Werther*, was published, and these two early works established his fame, not only throughout Germany, but far beyond her borders, for they were soon translated into many languages. The play, *Götz von Berlichingen*, so aroused the admiration of Sir Walter Scott that he translated it into English.

It was the year 1775, however, that proved to be a great turning point in Goethe's life, for at this stage he entered upon a period during which his life was greatly enriched by personal contacts. He had been invited to the court at Weimar as guest of the young Duke who always liked to surround himself with people of high culture. Thus Goethe was able to come into close contact with outstanding personalities who had an important influence upon him. It was in Weimar that he met Wieland, the famous German scholar and critic, and also the poet, Schiller, whose friendship proved such a stimulus to his creative activities, while his contact with Charlotte von Stein, a woman of rare culture and refinement, brought to him new ideals of womanhood, and inspired him to write many of his most beautiful poems. But it was not only among people of high rank that he moved. The Duke was anxious for Goethe to remain in Weimar, and appointed him to many official positions which brought him into contact with people from all walks of life, and it was characteristic of Goethe that he showed the same sincerity towards everyone regardless of rank. He welcomed all opportunities for entering into conversation with the working people, for he was always in close sympathy with them and with common humanity. His whole attitude was revealed when he said, "How greatly my liking goes out to the so-called lower classes, who are perhaps the highest in God's sight. In them all the virtues are combined, contentment in austerity, pleasure in the least good fortune, and endurance unto the end."

It was part of Goethe's deeply sensitive and highly artistic nature that he experienced prolonged pauses between periods of intense artistic creation, and this, in part, explains why the years spent in Weimar were not outstanding in the fruitfulness of his poetic activity. But the circumstances of his life always determined the path he had to follow, and during this period when Goethe's poetic activities were laid aside for a time, it seems as if it had to be that way, in order that his many other talents might be brought into activity by the demands life made upon him. It was in Weimar that Goethe's great versatility was revealed.

At the age of twenty-seven he was appointed Privy-Councillor, and later held positions as Finance Minister, War Minister, and finally that of Prime Minister. He was also appointed Minister of Education, and all scholastic institutions came under his supervision. His other official duties involved responsibility for highway construction, mining, regulation of rivers, and development of agriculture and forestry. To each of his arduous duties he applied himself with all the ability at his command, and, with that deep sincerity that was at all times part of his nature, he undertook every task with characteristic conscientiousness and devotion.

His administrative duties led him to occupy himself more and more with natural science and all its branches, Botany, Geology, Mineralogy, Physics, and Chemistry. In all his studies he relied for the most part on his own investigations, and it was as if the nature of things unfolded itself under his keen observant eye. He would stop on his way to pick up an unusual looking stone that attracted his attention, and his mind was immediately occupied with its geological origin. When looking at palm trees in Italy, he tried to trace their development from simpler forms of plant life. His interest in cloud-formations led him to work out a cloud-calendar on which he recorded his daily observations.

It was to be expected that after years of work in so many different fields his energies were spent, and his mind and spirit craved a change of scene and a period of rest. He had made a few trips to the Hartz mountains, and also to Switzerland, but his great longing to see Italy was still unfulfilled, and so he decided to seek

respite and recuperation amidst the inspiring beauty of the Italian scene.

It would be difficult to exaggerate the importance of Goethe's journey to Italy. He, himself regarded it as a kind of climax to his life, for it was in that southern land that his poetic creativeness was re-awakened. He became possessed with a poetic fervour, and was once more inspired to take up the writings he had laid aside incomplete. He re-wrote his play, *Iphegenia*, in new form, and completed the play, *Egmont*. These two plays were followed by *Tasso*, and finally he took up his unfinished manuscript of *Faust*, intending to bring it to completion within a few weeks. But the time was not ripe for this, and his work upon *Faust* had once more to be postponed to a more convenient season.

The sojourn to Italy which extended over two years brought him the inner peace and tranquillity that he craved for, and restored to him a sense of joy in life. Confidence in his poetic calling was re-kindled and he felt that he could look forward to a period of intense poetic creation. But, on his return to Weimar after so long an absence, he found it difficult to accommodate himself to conditions there. He felt somehow estranged from his former friends, and an intense feeling of loneliness took hold of him.

It was at this time that he met Christiane Vulpius, a young girl of simple birth and parentage, who was later to become his wife and the mother of his only son. He now sought to be relieved of many of his former duties in order to devote more of his time to writing.

He finished his work on the play, *Tasso*, and decided to publish the part of *Faust* that he had so far completed. But his writings aroused little enthusiasm from the public, and it is not surprising that, in his disappointment, he sought diversion by occupying himself with natural science.

He made a special study of the theory of colour, and compiled a lengthy treatise on the subject, refuting entirely the teachings of Sir Isaac Newton. But, also his writings on scientific subjects were not readily accepted. Disheartened and disappointed he felt

himself torn within, and an intense longing for intellectual friendship came over him.

It seems more than mere co-incidence, therefore, that at this point he made his first contact with the poet, Schiller, and although they did not take to each other from the very beginning, there eventually developed a life-long friendship which proved to be a creative stimulus to both of them. Thus, at the time when he needed it most, Goethe found in Schiller the friend he had longed for, the one who could fully comprehend his mind.

During the time of his friendship with Schiller, Goethe produced many famous writings, including his great novel, *Wilhelm Meister*, the narrative poem, *Hermann and Dorothea*, and many beautiful ballads. It was also under the influence of this deep friendship that Goethe was urged to bring his greatest masterpiece, *Faust*, a step further, and, at this stage, he decided to divide the whole work into two parts, leaving the second part to some future date.

Schiller's early death was the greatest loss Goethe experienced, and it is certainly true that, without this friendship, many of Goethe's most beautiful poems would never have been given to the world.

During the lonely years that followed Schiller's death, Goethe took up once again his scientific studies, and occupied himself with plant study, meteorology, and his colour theory. He published his novel, *The Elective Affinities*, and began to write an autobiography of his childhood and early youth. This presents a detailed account of his life up to the time when he went to Weimar. The memoirs were published in several volumes, and appeared between the years 1811 and 1814.

These were the years during which Europe was under Napoleon's domination, but Goethe worked on with a seeming indifference to the political events that were taking place at such close proximity. He became deeply engrossed in the study of Oriental poetry, and started learning Persian and Arabic. The final outcome of this was a comprehensive collection of poems published in twelve volumes under the title of *West-Eastern Divan*.

Goethe's attitude was much criticised by those who thought that he should have shown more patriotism at such a time, but Goethe hated

war, and the fierce passions that it fosters. To use his own words, he regarded war as a disease in which the forces useful for recovery and health are dissipated in the service of something alien and abnormal. To his critics he replied unhesitatingly, "What is meant by love of one's country? What is meant by patriotic deeds? If the poet has employed a life in battling with pernicious prejudices, in setting aside narrow views, in enlightening the minds, purifying the tastes, ennobling the feelings and thoughts of his countrymen, what better could he have done? How could he have acted more patriotically?"

But Goethe was not so indifferent as he may have appeared to be. He took a different view of the situation. With characteristic optimism he shared the hope that the trials and difficulties of the time were only the foreshadows of a better future, and he recognized in Napoleon the one who would bring this new era into being. Thus he did not conceal his admiration for the great conqueror, and felt highly honoured when Napoleon expressed a desire to meet him.

It was on the 2nd of October that the famous interview between the two took place.

We come now to the closing years of Goethe's life. Though he had already lived through nearly eight decades, his talents and mental capacity showed no signs of decline. On the contrary, the aged Goethe felt that as time was running short he must continue to work while his strength lasted. Not until his mission on earth was complete could he earn his eternal rest.

With amazing energy and enthusiasm he embarked on the tremendous task of collecting together all his writings. Assisted by a few of his closest friends, he arranged and re-arranged his manuscripts which were eventually to fill 60 volumes. Yet that was but a small part of what was still to be done. There were some of his works that he wanted to revise, and a large accumulation of scientific writings that were to be prepared for publication, but, above all, he knew that he must complete his greatest masterpiece, *Faust*, which he had taken up again and again, and, as often, laid aside

to await that supreme moment when he felt equal to the task of completing it.

As he now approached his 80th year it was apparent, however, that his physical strength was diminishing. Yet, in spite of this, his creative vitality seemed to be re-kindled. It was at this advanced age that Goethe wrote some of his most exquisite Nature poems. To one of his closest friends he confided, "I have the good fortune in my old age to find thoughts arising in me, which to pursue, it would be well worth while to live life over again."

He suffered several intermittent spells of physical collapse, yet these did not halt his determination to see his work through to the end. His will to live prevailed, and with each recovery he gained fresh vigour.

In his 82nd year Goethe took up once more his manuscript of *Faust*. He had resolved to finish the work before his next birthday, the birthday that was to be his last.

As if to meet the demands of this supreme task his creative genius burst forth for the final effort. He dictated his last act of *Faust*, and then sealed his manuscript. His energies were drained to the uttermost, yet still he did not feel that he could rest from his labours. With the main burden off his shoulders, he regarded as a gift the days that still remained to him, and he wanted to make use of them to the end. His interest in matters of a scientific nature still held his attention. Only a few days before he died he carried in a shovelful of soil from his garden to make an analysis of it. To the very last, as if he did not wish to lose one precious moment of life, he read books and wrote letters. He never grew tired of investigating and experimenting, and this never-ending desire to go on learning kept him young to the end of his days. It was when he was 80 years old that he heard about the construction of a new harbour at Bremen, and immediately he became engrossed in the study of maps and plans for embankments, quays, and harbours. He loved life to the end, and held on to it as long as there was any breath left in him. He had no fear of death, however. With that inner serenity that comes with advancing years, he said, "The thought of death leaves me perfectly calm for I have

the firm conviction that our spirit is an absolutely indestructible form of being, something that works on from eternity to eternity. It is like the sun which merely seems to our earthly eyes to set, while it really never sets, but shines on unceasingly."

In the evening of his life Goethe had experienced a full measure of sorrow, for after the death of his friend Schiller, he lost also his devoted wife, Christiane, and a few years later, his only son. Yet in spite of these cruel blows of Fate, his love of life was indestructible. In one of his poems, which was to be, as it were, his *Swan Song* he blesses Life as a revelation of beauty, for Life is good whatever it may bring.

Ihr glücklichen Augen,  
Was je ihr gesehn,  
Es sei, wie es wolle:  
Es war doch so schön.

The final summons came towards noon on March 22nd, 1832. The great poet passed on to new horizons, to the fuller life beyond.

\* \* \*

We have now followed Goethe through many of the events of his long life.

In introducing this paper with a biography, I was taking into account that there are certainly facts in Goethe's life which are not commonly known, and I was guided by the thought that to understand and appreciate an artist we must first know the man himself and the influences that shaped him, a thought that is also expressed by Goethe in one of his poems.

We come now to a consideration of the works of this great master artist, and in doing so, we are impressed not only by the tremendous output of his writings, but also by the fact that in the sphere of literature he was more versatile than any other poet, before or after him. He wrote drama, tragedy, and comedy, allegorical and realistic plays, besides dramatic works of a political, philosophical, historical, and social nature. His poetic writings included epic and elegy, lyrical poems and simple songs, while his prose writings embraced novels, essays, aphorisms and speeches.

In addition to all these, he wrote thousands of most interesting letters, many of which have been preserved for posterity to

read. But, if Goethe had written nothing else, his lyrics and his masterpiece, *Faust*, would have secured for him a place among the world's greatest. As a lyrical poet his supremacy is unchallenged. No other poet has succeeded so perfectly in attuning his thoughts to the music of words. He possessed a supreme mastery over language and rhythm which gives to his poems a bewitching enchantment.

Goethe's *Faust* is not only the finest monument of German literature, but we may say, without exaggeration, that it has no equal. It has been compared with *The Divine Comedy* of Dante. In some respects it resembles a medieval Miracle Play, yet it portrays all the yearnings and strivings of modern man, and leads us into every sphere of human interest. It reaffirms belief in the goodness of Life, and, like Shakespeare's plays, it speaks to mankind in every age, and is, therefore, timeless in its appeal.

We read in the Old Testament story how the Lord gave Satan power over Job. In *Faust*, God allows the Devil, here named Mephistopheles, to try out his seductive powers over Faust, but, in spite of all his erring ways, Faust's soul is saved in the end by the mercy of God, because God weighs in the balance man's striving and endeavour to do good.

Apart from the magnitude of the work as literature, *Faust* is also a great interest to us as a key to the poet's thinking. The work itself has not only come to be regarded as a world classic, but it is recognized as the most complete revelation of Goethe's mind and art. This is enhanced by the fact that he was working on it for over sixty years of his life, and he put into the work many of his thoughts during those years. In fact, the two characters, Faust and Mephistopheles, represent Goethe's dual-personality, of which I shall speak later.

In his autobiography, Goethe refers to the fact that he, like Faust, had drifted about in all the ways of knowledge, and felt the futility of it all, that he, too, had made all kinds of experiments in life, and had come back each time more unsatisfied, and more tormented.

It is not only in *Faust*, however, that Goethe reveals himself to us. Also the heroes of his other plays and novels reflect his own way of thinking, for his writings are based on experience and observation. Goethe himself tells us in his autobiography that throughout his life he felt the urge to express in poetical form or figuratively everything that gave him pain or pleasure, or otherwise interested him. In fact he could not write about things which were outside his own experience.

As an illustration of this limitation of his extraordinary abilities, he admitted that he could only write a love poem when he was in love, but, that this was the case not infrequently is testified by the many superb love poems he wrote at various periods of his life.

Just as we recognized Goethe himself in *Faust*, it is the author who is revealed in the characters of Wilhelm Meister, and Tasso. In fact, Goethe referred to his works as "a prolonged self-revelation". We also recognise many familiar figures from his environment. In the womanly ideal, pictured by him so incomparably in his *Iphigenia*, we see the noble and uplifting influence of Charlotte von Stein, and it is Goethe's mother whom we recognize in the faithful wife of Götz von Berlichingen.

In addition to his great work in the field of literature, Goethe wrote also a very considerable number of articles on scientific subjects such as Physics, Botany, Zoology, Geology, and Meteorology, and he also wrote on agricultural methods, rotation of crops, sanitation problems, and many other scientific topics.

Our amazement at such productivity is all the greater when we consider that Goethe never did any of his writing at night. He once humorously remarked that it was in the morning that he "skimmed the cream off the day, and used the rest of the time for cheese-making !"

In the wide range of his accomplishments we have seen that Goethe was everything a modern man can be, for, besides having a wide knowledge of law, science, and medicine, he was a philologist, philosopher, diplomat, theatre-manager, actor, poet, and painter. He was a brilliant conversationalist, a passionate traveller, and a good business man whose speculations, we are told, reached as far as Mexico.

One of Goethe's great passions was collecting. His house resembled a museum with its many collections of engravings, drawings, pictures, books, silhouettes, busts, stones, bones, plants, fossils, animal teeth, and a host of other objects too numerous to mention.

Of all Goethe's many interests, the one which has perhaps been least taken notice of is his great love of music. He, himself, maintained that he felt more inspired to write after he had listened to some music. His sensitiveness to its beauty was never better illustrated than when he spoke of the impression Bach's music made upon him. "It is as if the eternal harmony were conversing within itself as it may have done in the bosom of God just before the creation of the world."

Goethe's refined musical taste is also revealed in his deep veneration of Mozart, Handel, and Gluck. He had heard Mozart perform as a child prodigy, and, as theatre-manager in Weimar, he very often included Mozart's operas in his repertoire. Mendelssohn, as a young boy, was a frequent visitor in his house, and it was a source of never-ending delight to Goethe to listen to his improvisations on the piano.

Goethe also encountered Beethoven personally, and they spent a few days in each other's company. Rarely was Goethe so profoundly moved as he was after Beethoven had played for him.

With the same thoroughness that he approached everything in life, Goethe learned to play the piano and the cello. He also made a theoretical study of music, and even set down an arrangement for four voices. A little Choral Society assembled in his house from time to time, and Goethe derived so much delight from these musical evenings that he sometimes joined in the singing quite wholeheartedly !

For several years Goethe was possessed with the idea of writing Libretti for musical plays, and he was looking for a competent composer with whom he could collaborate. He even approached Gluck in the matter, but the plan never materialised.

Although I have been able to touch only briefly on Goethe's many-sided interests and the wide range of his achievements, it will have sufficed to convey some idea of his versatile abilities, but,

with all his accomplishments, he did not indulge in self-glorification, and never failed to give praise to others, readily acknowledging his indebtedness to those who had inspired him. Often he noted down wise sayings of other men. "We must all receive and learn", he said, "both from those who were before us, and from those who are with us. Even the greatest genius would not go far if he tried to owe everything to his own internal self."

Thus we find among Goethe's utterances numerous expressions of highest appreciation for the poets of ancient Greece, as well as for Shakespeare, Carlyle, Molière, and many others.

Although Goethe had a high respect for royalty and aristocracy, — when the diploma of nobility was conferred on him, it did not mean very much to him. His comment on this occasion was merely, "We Frankfort patricians always considered ourselves equal to the nobility, anyhow!"

For himself he preferred the simpler mode of life to the court splendour associated with the years spent in Weimar. In fact, the intrigues and petty jealousies of the court life repelled him, for the salient features of his character were sincerity and love of truth.

In every respect he lived up to his oft-quoted maxim, "Man should be noble, helpful, and good." He never withheld himself from anyone who needed him, and, as a friend he gave himself completely. In *his* philosophy there was no place for hatred. The love he extended to man was a universal love that knew no boundary of nationality or class. How perfectly he expressed this when he said, "I embrace my brother man with my inmost soul."

A touching story is related about Goethe how he once had a bookbinder come to his house to bind one of his novels. While the old man's nimble fingers went about their work, he told Goethe about his life, and he, the great poet, listened with rapt attention to the story of this humble craftsman. "I could not describe the reverence I felt for the man," Goethe later confessed. "Every word he said was worth its weight in gold."

This is just a little incident, yet it reveals to us so much of Goethe's character which was so perfectly defined by Lewes when he

said, "The heart of Goethe which few knew, was as great as his intellect which all knew."

This love and respect which Goethe felt for his fellowmen sprang from his deep religious feelings, for he lived by the conviction that God is revealed in Nature and in Man. Thus we find him with mind and heart always open to discover and receive the wonderful manifestations of God's creation.

It was in communion with Nature that Goethe found solace and peace for his troubled spirit. The dual-personality that was his caused him to suffer an inner unrest, for he revealed a high degree of nervous instability such as is often observed in persons of a highly-artistic nature. His temperament was one of extremes. Life was by no means easy for him, for, at all times, he felt two opposing spirits battling for domination within him. Resignation had to be the ruling and controlling influence along his way, but, as always, it was his love of Nature that helped him. He spent many happy hours in his garden, watching the unfolding mystery of life as he observed it in the plants, trees, and flowers that he tended with so much devotion and care.

In concluding our study of Goethe's character, it must be admitted that, while there was so much to admire in his personality and achievements, there were also certain qualities in him that we wish had not been his, yet, in our judgment of him, we must not forget that, like all the rest of us, he was only human, and even in his weaker moments the finer qualities in his nature always saved him. And so we shall abide by the dictum of Ancient Rome — *de mortuis nil nisi bonum*.

At this point let us hear a few of the judgments of Goethe's personality as expressed by some of his contemporaries.

We are indebted to Count Baudissin, the poet, for a very vivid portrayal of Goethe's appearance. "I have never seen a handsomer man of sixty. Nose, eyes, and brow are those of the Olympian Jupiter, and the eyes, absolutely unpaintable and incomparable. When he began to tell stories and to gesticulate, those two black suns seemed to be twice their size, and they gleamed and sparkled so divinely that I can't imagine how anyone can face their lightning

when he is angry. He speaks low, but with a voice of such splendid quality, neither too fast, nor too slow. And the way he enters a room, the way he stands, and walks, — he is one of the born kings of the world.”

Goethe’s faithful secretary, Eckermann, who preserved for posterity so many of Goethe’s utterances, had this to say. “We may compare this extraordinary mind and man to a many-sided diamond which in each direction shines with a different hue.”

Lord Byron spoke of Goethe as “the undisputed sovereign of European literature”. And sir Walter Scott referred to him as “a poet to whom all the writers of the present generation owe so much that they feel themselves bound to look up to him with childlike veneration”.

Schiller, who for years lived in such close friendship with Goethe, regarded him as the most inestimable of men he had ever met, and he admitted that he never left Goethe without having something of worth implanted in him.

Beethoven’s deep veneration of the poet was revealed when he said of him, “He is the most precious jewel of our nation. The appearance of such a man is, in my opinion, the greatest thing that can happen in any epoch.”

Many years have passed since the days of Goethe, the world has taken on a different appearance, and different problems are facing our generation. In a Faust-like endeavour to solve the last riddles, man has gone on from one invention to another, and behind the scenes Mephistopheles is lurking, trying to exert his seductive powers. Two ideologies are in a gigantic struggle, and, in thinking of one of the greatest men of the past, the question might arise in our minds, what would *his* outlook be if he were living today?

It is not difficult to answer this question. In one of his own political utterances Goethe clearly expressed his conviction that the state was made for man, not man for the state.

We also have abundant evidence of his belief in the sacredness of human personality, and of his love of freedom. But, above all, if we recall some of his spiritual utterances, we know that no ma-

terialistic philosophy could ever have satisfied the yearnings of that great soul for spiritual serenity and inner peace. "Even if mental culture progresses for ever", he said, "science becoming wider and deeper, and the human spirit expanding as it may, there will be no outgrowing of the majesty and moral culture of Christianity as it shimmers and gleams in the gospels."

Here, as in so many other of his writings, Goethe does not speak only to his own nation, nor only to his own time. He, the great humanitarian, belongs to the world, like Dante and Shakespeare, and his works, like all works of greatness, bear the stamp of immortality.

And in concluding this paper, I could not think of anything more appropriate than to leave with you one of Goethe's utterances, inspired by words familiar to all of us. "All my life long, I have been sincere with myself and others, and, through all my strivings here below have ever looked above. Let us then work together while yet it is day [ . . . ] and so we need take no thought for the morrow. In our Father's House are many mansions, and He, Who has given us so fair an abiding place here, will assuredly care for us in the Beyond. It may be that what we have failed in here, we shall accomplish there, — to know one another face to face, and love one another still more truly."

Paul FREED,  
Professor at the Faculty of Arts.

# *Uniformes et drapeaux des régiments au Canada sous Louis XIV et Louis XV*

---

L'armée française, au temps de la monarchie, n'appartenait pas exclusivement au roi. Beaucoup de régiments étaient la propriété de leurs colonels, lesquels les avaient achetés. Dans ce cas, le régiment portait le nom de son colonel propriétaire. Sous Louis XIV, les régiments de Castelnau, d'Harcourt, de Carignan, de Saint-Vallier, de Dampierre, de La Roque, de Crussol, de Turenne, de Montpezat, etc., étaient la propriété des colonels de ces noms. Le roi payait la solde des hommes, mais le colonel pourvoyait à leur entretien en vivres, armes, habits, chevaux. Un colonel propriétaire de son régiment devait être un grand seigneur car c'était ruineux. Tellement ruineux que les colonels vendaient leurs régiments lorsqu'ils ne pouvaient plus les entretenir. C'est ce qui explique les fréquents changements de noms des régiments d'alors. Le régiment de Rambures qui demeura Rambures pendant soixante-quatre ans (de 1612 à 1676) parce qu'il passa par héritage à cinq colonels de la même famille, est le seul qui ait gardé son nom aussi longtemps. Il finit d'ailleurs par en changer lorsque le marquis de Feuquières l'acheta au dernier des Rambures.

L'armée royale était aussi composée de régiments qui appartenaient au roi, c'est-à-dire à l'État. C'étaient d'abord les troupes de la Maison du Roi. Appartenaient à la Maison du Roi, les mousquetaires gris et les mousquetaires noirs (nommés ainsi d'après la couleur de leurs chevaux), les gardes du corps, la gendarmerie et les chevaux-légers. Les mousquetaires étaient obligés à des preuves de noblesse. C'était le seul régiment de France où cette formalité était exigée. Sur le champ de bataille, les mousquetaires étaient toujours placés en première ligne et aux sièges des villes en tête des colonnes d'assaut.

Les autres régiments du roi portaient les noms des provinces de France: Normandie, Picardie, Guyenne, Bretagne, Auvergne, Anjou, Languedoc, Berry, Artois, Flandre, etc. Ces noms étaient immuables et demeurèrent tels jusqu'à la Révolution. Enfin, il y avait les Troupes de Marine, appelées Royal-Vaisseaux, à la fin du règne de Louis XV, qui servaient sur les navires de guerre et dans les colonies.

L'armée française était alors une armée de volontaires. Personne en France, sous la monarchie, n'était tenu au service militaire. C'est la première République qui institua le service militaire obligatoire pour tous les citoyens français. Louis XIV, le plus absolu de tous les souverains, ne s'est jamais permis de forcer ses sujets à être soldats. Être militaire, c'était un métier. On disait « l'état militaire » comme on disait l'état d'avocat ou l'état de menuisier. C'est pourquoi Blaise Pascal a écrit: « Il est des gens qui ont pour métier de se faire tuer. »

Le recrutement des soldats se faisait, dans les villes et les campagnes, parmi toutes les classes de la société.

Beaucoup de jeunes gens de la noblesse s'engageaient comme soldats. La noblesse était très pauvre, surtout dans certaines provinces comme la Bretagne, la Gascogne, le Languedoc. Le « service » était un moyen de sortir de la misère. Et c'était parfois le chemin d'une belle carrière. Le maréchal de Guébriand commença par être soldat de même que le marquis de Bréauté et le duc d'Épernon<sup>1</sup>. Les maréchaux de Catinat, de Fabert et de Chevert portèrent le fusil avant de sortir du rang<sup>2</sup>. Les jeunes gens de la bourgeoisie prenaient volontiers du service car c'était un moyen d'être anobli. Une ordonnance royale conférait la noblesse aux officiers ayant vingt ans de service<sup>3</sup>. Cet anoblissement était héréditaire. De sorte que de braves soldats, passés officiers, apportèrent ainsi la noblesse à leur descendance « mâle et femelle, née et à naître », ainsi que s'exprimaient les Lettres Patentes. Enfin une multitude de jeunes paysans s'engageaient par goût de l'aventure.

<sup>1</sup> LE LABOUREUR, *Histoire du Comte de Guébriand*; MOUTON, *Vie du Duc d'Epernon*.

<sup>2</sup> P. BARRÉ, *Vie de Fabert*.

<sup>3</sup> Ordonnance du roi conférant la noblesse aux officiers ayant vingt ans de service (ISAMBERT, *Anciennes Lois françaises*).

L'engagement était pour quatre ans. Les recruteurs choisissaient des hommes entre vingt et trente ans, mais ils prenaient aussi des garçons entre quinze et vingt ans. « Lorsque les soldats de quinze à seize ans sont bien tournés, disait Louvois, il faut les laisser dans les compagnies parce que, quelques années après, ils sont en état de bien servir et mieux que les autres qui y entrent plus vieux <sup>4</sup>. »

Les jeunes gens du peuple devenus soldats avaient, comme les nobles et les bourgeois, toutes les chances de passer officiers s'ils étaient intelligents et braves. En 1674, le soldat La Fleur, du régiment de Dampierre, fit une action d'éclat à la défense de Grave. Il fut recommandé par le gouverneur de la ville, M. de Chamilly, au ministre de la guerre, pour un grade. Le marquis de Louvois répondit : « Le roi a fort estimé l'action du nommé La Fleur et Sa Majesté désire qu'il soit fait lieutenant <sup>5</sup>. »

Les soldats avaient tous des « noms de guerre » et s'appelaient La Fleur, La Rose, La Franchise, Vadeboncœur, Sans-Quartier, La Ramée, Pretaboire, La Débauche, Sans-Façon, etc. C'est pourquoi tant de familles canadiennes, de nos jours, portent ces vieux noms des soldats de Louis XIV et de Louis XV. Les troupes envoyées dans la colonie y étaient licenciées. Les héroïques surnoms des soldats devinrent les patronymes de leurs descendants. Les officiers eux-mêmes étaient souvent connus par leurs noms de guerre. Le maréchal d'Harcourt s'appelait Cadet La Perle parce qu'il était cadet de la Maison de Lorraine et qu'il avait la singulière habitude de porter une perle à l'oreille gauche. Le futur maréchal de France et roi de Suède, Bernadotte, se nommait le sergent Bellejambe dans l'armée de Louis XVI. Le maréchal Victor, créé duc de Bellune par Napoléon, avait commencé sa carrière militaire sous le nom de Beausoleil. Ce qui faisait dire aux soldats que l'empereur avait changé un Beausoleil en une Belle Lune.

Jusqu'en 1670 l'armée française n'eut pas d'uniformes. C'est le marquis de Louvois, ministre de la guerre, qui introduisit l'usage « des habits tout d'une parure », ainsi qu'il s'exprimait dans une

<sup>4</sup> Louvois à Dufay, 23 juin 1673 (Archives du ministère de la Guerre, Paris, vol. 335).

<sup>5</sup> Chamilly à Louvois (Arch. Guerre, vol. 335). — Louvois à Chamilly (*ib.*, 398).

lettre à un officier en 1668<sup>6</sup>. Ce qui détermina surtout Louvois à prescrire l'uniforme est l'argument tout militaire fourni par les officiers. « Il me semble, Monseigneur, lui écrivait M. d'Autichamp en 1672, que les soldats auraient plus de mal à désertir s'ils étaient vêtus de même manière parce qu'on les reconnaîtrait plus facilement<sup>7</sup>. » Ainsi, l'uniforme fut institué pour une raison pratique et non pour une raison d'esthétique militaire.

Les troupes envoyées au Canada, de Champlain au marquis de Tracy, n'avaient donc pas d'uniformes. Les soldats portaient simplement une cocarde non au chapeau, mais à l'épaule droite. Ces cocardes de couleur différenciaient les régiments. La cocarde rouge était spéciale au régiment de Picardie, la verte appartenait au régiment de Lorraine et au régiment de Champagne, la noire à celui des Piémontais, d'où leur surnom de Bandes Noires.

Le régiment de Carignan a été le premier régiment régulier envoyé au Canada. Les officiers et soldats de ce corps n'avaient pas d'uniformes lorsqu'ils débarquèrent à Québec en 1665, puisque l'uniforme ne fut donné aux troupes qu'en 1670, date où elles furent habillées aux frais du roi. Les hommes de Carignan devaient donc être vêtus de costumes civils, c'est-à-dire qu'ils portaient l'habit à longues basques, l'ample veste, la culotte, le feutre à bords roulés. Sur l'épaule droite, la cocarde noire.

Carignan avait certainement un drapeau et même plusieurs. En effet, chaque formation militaire possédait un drapeau colonel et plusieurs drapeaux d'ordonnance ou enseignes. Les enseignes étaient les drapeaux particuliers des compagnies. Ces drapeaux étaient de toutes couleurs et portaient souvent des signes héraldiques: croix, fleurs de lys, fascés et autres armoiries. Le drapeau blanc fleurdelisé était la bannière royale et appartenait au roi seul. Mais les drapeaux colonels étaient généralement blancs. On peut supposer que le régiment de Carignan-Salières arborait au Canada un drapeau blanc<sup>8</sup>.

Le régiment de Carignan avait été formé en Piémont par le prince Thomas de Savoie pour son fils le prince de Carignan. Il

<sup>6</sup> Louvois à Martinet (Arch. Guerre, vol. 221).

<sup>7</sup> Autichamp à Louvois (Arch. Guerre, vol. 279).

<sup>8</sup> DESJARDINS, *Recherches sur les Drapeaux*.

prit le nom de Carignan en 1643. Le prince de Carignan ne pouvant continuer à l'entretenir en Savoie, le vendit à Louis XIV<sup>9</sup>.

Le corps fut dès lors admis dans l'armée française, mais sur le pied étranger et à dix compagnies seulement. Chaque compagnie étant de cent hommes, Carignan était une formation militaire de mille hommes. Le colonel Balthazard, allemand au service de la France, reçut le commandement du régiment qui prit le nom de Carignan-Balthazard. Remplacé par M. de Salières, capitaine dans Carignan-Balthazard, le régiment devint Carignan-Salières. C'est sous ce nom qu'il fut envoyé au Canada en 1665. Le marquis de Tracy, lieutenant-général en Nouvelle-France, l'employa contre les Iroquois qu'il battit. Le glorieux régiment qui avait fait la campagne de Hongrie contre les Turcs et contribué à la victoire du brave comte de Coligny à la bataille de Saint-Gothard, sauva le Canada en écrasant les Iroquois. Il était alors composé non de Piémontais, mais de Français. Parmi les noms des officiers et soldats de Carignan-Salières, on ne relève guère qu'un patronyme qui soit piémontais, celui de Nicolis de Brandis, compagnie de La Freydière. Brandis était originaire de Turin<sup>10</sup>.

Une partie du régiment fut licenciée au Canada et l'intendant distribua des terres et des seigneuries aux officiers et soldats qui consentirent à se faire colons. La plupart des Canadiens d'aujourd'hui ont eu un ancêtre dans le régiment de Carignan.

De retour en France, avec ce qui restait de son régiment, M. de Salières abandonna le service. En 1704, Carignan appartenait au roi qui lui donna le nom de régiment du Perche<sup>11</sup>.

Les anciens officiers de Carignan établis au Canada comme colons recevaient annuellement une gratification de 150 livres<sup>12</sup>. Cette maigre pension ne pouvait les faire vivre. En 1686, les filles de M. de Saint-Ours labouraient de leurs mains la seigneurie que le roi avait donnée jadis au brave officier de Carignan. M. de Saint-Ours

<sup>9</sup> Père DANIEL, *Carte militaire de la France*.

<sup>10</sup> Benjamin SULTE, *Le Régiment de Carignan*; ROY et MALCHELOSSE, *Régiment de Carignan*.

<sup>11</sup> Colonel SUSANE, *Histoire de l'Infanterie française*.

<sup>12</sup> Champigny au Ministre, 13 oct. 1697: « Le sieur Dupuy jouit d'une gratification de 150 livres comme ancien officier de Carignan. Il a trente ans de service au Canada » (Arch. de Colonies, Paris, C<sup>11a</sup>, vol. 15, ff. 128-160).

songeait d'ailleurs à retourner en France, disait le gouverneur marquis de Denonville, « pour y chercher du pain et mettre ses enfants à servir chez ceux qui voudraient les nourrir et pour lui essayer de se mettre dans les troupes <sup>13</sup> ». Les seuls officiers de Carignan qui firent fortune au Canada sont ceux qui se livrèrent à la traite des fourrures. Berthé de Chailly, par exemple, établi sur une concession au bout de l'île de Montréal, et qui était riche en 1685 <sup>14</sup>.

En même temps que Carignan, des éléments des régiments de Poitou, d'Orléans, de Chambellé et de Broglie débarquèrent à Québec en 1665. Leurs costumes devaient être semblables à ceux de Carignan, sauf pour les cocardes.

Si les renseignements manquent en ce qui concerne le costume des officiers et soldats envoyés au Canada avant 1670, on est mieux renseigné au sujet de l'aspect vestimentaire des troupes après cette date, c'est-à-dire à la suite de la réforme de Louvois.

De 1670 à 1700, toute l'armée française fut habillée de gris. Les régiments se distinguaient par la couleur de la veste et de la culotte, parfois par la doublure de l'habit qui ressortait au collet et aux manches ainsi qu'aux parements retroussés. Ces couleurs étaient le bleu et le rouge, c'est-à-dire celles de la livrée royale. Les hommes portaient des cocardes, au chapeau, et les officiers des plumes, parfois des nœuds aux couleurs du colonel. De plus, officiers et soldats, avaient sur l'épaule gauche une touffe de rubans. Cette touffe de rubans est l'origine des épaulettes <sup>15</sup>. Enfin, les soldats portaient l'épée comme les officiers. Ils l'attachaient à un baudrier de cuir passé en bandoulière.

Peu à peu, chaque régiment eut ses couleurs, ses signes distinctifs. Les chapeaux furent bordés d'un galon métallique blanc ou jaune

<sup>13</sup> Denonville au marquis de Seignelay, Québec, 1686 (Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 8, ff 192-266).

<sup>14</sup> Denonville à Seignelay, 1685-1686: « Le sieur Chailly arrivé pauvre au Canada a une concession au bout de l'île de Montréal où il a fait fortune par la traite. Il veut retourner en France. » — « Vous serez surpris, Monseigneur, d'apprendre que le sieur de Chailly n'ayant pu avoir son congé de moi pour se retirer en France, a déserté le pays. Je croyais que son honneur l'engageait à servir un pays qui lui a fait sa fortune puisque de simple cadet dans le régiment de Carignan, sans un sol de patrimoine, il a amasé ici 40 mille livres, il aurait dû attendre quelque occasion de rendre service à la colonie » (Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 7, ff. 1-87).

<sup>15</sup> LE MAU DE LA JAISSE, *Carte générale de la Monarchie française*.

selon la couleur des boutons de l'habit. Des cravates de crépon, des « agréments » ou galons d'or et d'argent complétèrent les uniformes <sup>16</sup>.

Un Mémoire sur les habits des soldats envoyés au Canada en 1688, donne la description suivante: « Habits de sergents: justaucorps de drap gris blanc doublé de rouge, à parements d'écarlate, boutons de cuivre doré, culotte de ratine rouge, bas rouges, chapeau bordé. — Habits de soldats: justaucorps gris blanc doublés de bleu, boutons de cuivre, culotte grise, bas gris, chapeau bordé. — Habits des tambours: justaucorps bleus, doublés de rouge, culotte gris blanc, bas bleus <sup>17</sup>. » Ce document n'indique pas à quel régiment appartenaient ces troupes envoyées au Canada en 1688. Probablement des compagnies de la Marine.

À dater de 1704, on peut savoir à peu près comment étaient vêtus les hommes de chaque corps militaire. Comme ce sont des détachements des troupes de la Marine qui furent expédiés dans la colonie jusque vers 1740, il sied de dire tout d'abord comment étaient habillés ces soldats.

*Les troupes ou Compagnies Franches de la Marine* (car tel était leur nom officiel) servaient sur les vaisseaux de guerre et dans les colonies. Beaucoup d'officiers et de soldats de Marine furent licenciés au Canada. Beaucoup de Canadiens servirent dans les Compagnies de la Marine. En 1758, on trouvait parmi les officiers Messieurs de Repentigny, de Boishébert, de Montigny, chevalier de Niverville, de Sabrevois, de Hertel, de La Chevrotière, Le Gardeur de Montesson, de Montizambert, de Bleury, Baby, de Juchereau, tous Canadiens <sup>18</sup>. Le costume des Compagnies de la Marine était: habit et parements blancs, doublure bleue, petit collet blanc boutonné, boutons de cuivre plats, manches en bottes, pattes en travers, veste, culotte et bas blancs, chapeau bordé d'or, cocarde noire; les capitaines ont les manches bordées d'or fin, des brandebourgs sur les manches; les sergents de même, sans brandebourgs. Le drapeau des troupes de Marine était: écartelé bleu et vert à la croix blanche <sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Lucien MOUILLARD, *Armée française*.

<sup>17</sup> Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 10, f. 146.

<sup>18</sup> *Bulletin des Recherches historiques*, Québec, vol. 51, n° 3.

<sup>19</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *Carte militaire*.

À dater du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, une fleur de lys et une ancre ornèrent la manche des soldats des régiments de Marine<sup>20</sup>.

*Régiment de Karrer.* — Des éléments de ce corps servirent à deux reprises au Canada: en 1722 à l'Île Royale, en 1737 à l'Île Royale et surtout à Louisbourg<sup>21</sup>. Le régiment de Karrer portait le nom de son colonel M. Adam de Karrer, propriétaire. Créé en 1719, il fut tiré en 1721 du service de terre pour entrer au service de marine. Il était cantonné au port de Rochefort et servait sur les vaisseaux du roi et dans les colonies. Ce régiment comptait 32 officiers, un bataillon de 4 compagnies dont la colonelle de 350 hommes. Le costume du régiment de Karrer était: habit rouge, col rabattu, doublure verte, veste et culotte bleues, guêtres blanches, brandebourgs blancs, cocarde rouge et bleue. Le régiment avait quatre drapeaux: un blanc colonel semé de fleurs de lys d'or, trois d'ordonnance à flammes rouges, bleues et jaunes<sup>22</sup>. Les trois premiers officiers étaient M. de Karrer, colonel; M. de Merveilleux, lieutenant-colonel; M. de Ginoux, major. Aucun canadien ne servit dans Karrer qui était composé surtout de Suisses.

*Régiment d'Aunis.* — Le premier bataillon de ce corps servit à l'Île Royale en 1751. Le costume des hommes était: tout blanc sauf les parements rouges des manches. Col droit. Trois boutons de cuivre sur la manche. Poches en long. Chapeau bordé d'or. Cocarde blanche et bleue. Drapeau gironné de huit pièces rouges et vertes. Croix isabelle (brune ou feuille morte) en sautoir, croix blanche brochant sur le tout. Colonel: comte de Montboissier<sup>23</sup>.

*Régiment de Tournaisis.* — À Louisbourg, en 1756. Costume: habit, culotte, doublure blancs. Col, parements et veste rouges. Petits boutons ronds de cuivre. Chapeau bordé d'un large galon d'or faux. Cocarde noire. Drapeau rouge et jaune, par bandes dans les carrés opposés. Colonel: marquis de Courcy; major: M. Dalcousse<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Archives nationales, Paris, Marine, B<sup>3</sup>, vol. 343, ff. 173-174.

<sup>21</sup> Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 12, f. 16; Colonies, D<sup>2</sup>, c. 48, ff. 25-48.

<sup>22</sup> LE MAU DE LA JAISSE, *Carte générale de la Monarchie française*.

<sup>23</sup> Lucien MOUILLARD, *Armée française*.

<sup>24</sup> *Etat général des Troupes françaises pour 1753*.

*Régiment des Volontaires royaux.* — Il avait été formé en 1758 avec d'anciennes Compagnies Franches de la Marine, et fut envoyé à Louisbourg en 1758<sup>25</sup>. L'habillement des soldats consistait en un justaucorps bleu à parements verts, veste, doublure, col rouges. Culotte blanche. Boutons blancs sur l'habit et sur la veste. Bonnet de peau d'ours pour les fusilliers et grenadiers, l'infanterie portait le chapeau bordé d'argent. Drapeau bleu à la croix blanche écartelé, 3 fleurs de lys dans chaque carré<sup>26</sup>.

*Régiment des Volontaires étrangers.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon fut envoyé à Louisbourg en 1758. Ce corps était composé de trois bataillons commandés par trois lieutenants-colonels: MM. de Tirant, d'Anthonay et le baron Stein. C'est M. d'Anthonay qui commandait le bataillon envoyé au Canada. Le régiment changea de nom en 1759 et devint « Volontaires d'Austrasie ». Il fut incorporé dans la Légion de Hainaut en 1762. Le costume des hommes de Volontaires étrangers était: habit blanc, col, veste et parements verts, chapeau galonné d'argent, cocarde rouge et bleue, boutons blancs. Drapeau noir à croix de Saint-André blanche<sup>27</sup>.

*Régiment de Cambis.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon fut envoyé à Louisbourg en 1758<sup>28</sup>. Costume: habit, doublure et culotte blancs, parements verts, col rouge, chapeau bordé or et argent, cocarde noire. Drapeau ondé de dix pièces rouges et blanches dans les carrés à la croix blanche<sup>29</sup>. Colonel: M. de Cambis; major: M. Durieux de Villepreux<sup>30</sup>.

*Régiment de Ponthieu.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon de 908 hommes destiné à Chibouctou en 1746. Ce régiment portait: habit blanc sauf les parements des manches rouges. Boutons blancs, chapeau bordé d'argent, cocarde noire. Drapeau orangé et vert ondé en sautoir à la croix blanche. Colonel: marquis de Joyeuse<sup>31</sup>.

*Régiment de Bourgogne.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon envoyé à Louisbourg en 1755. Habit, culotte, doublure blancs, veste rouge, boutons de

<sup>25</sup> Journal du Chevalier de Lévis.

<sup>26</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *Etat militaire pour 1758*.

<sup>27</sup> Colonel SUSANE, *Histoire de l'Infanterie française*.

<sup>28</sup> Journal du Chevalier de Lévis.

<sup>29</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*

<sup>30</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *Etat général des Troupes pour 1758*.

<sup>31</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*

cuivre, chapeau bordé d'or, cocarde bleue et blanche. Drapeau blanc semé de fleurs de lys d'or à la croix rouge de Bourgogne. Colonel: comte d'Hérouville; capitaine: M. de Marin <sup>32</sup>.

*Régiment d'Artois.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon arriva à Louisbourg le 19 juin 1755. Habit blanc, veste rouge, poches à grands écussons garnis de neuf boutons de cuivre, chapeau bordé d'or, cocarde noire. Drapeau jaune et bleu à la croix blanche. Colonel: chevalier de Brienne; major: M. de Saint-Julien <sup>33</sup>.

*Régiment de Guyenne.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en 1755 avec le baron de Dieskau. Habit, doublure et culotte blancs, col, veste et parements rouges, boutons de cuivre, chapeau bordé d'or, cocarde noire. Ce régiment créé en 1684 avait trois drapeaux dont un colonel blanc et deux enseignes d'ordonnance vertes et isabelles (brunes) à la croix blanche. Colonel: marquis de Laval-Montmorency; major: M. de Fontbonne <sup>34</sup>.

*Régiment de Béarn.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en 1755 avec le baron de Dieskau. Habit gris-blanc, col, parements des manches et veste rouges, ceinture blanche, chapeau bordé d'or, cocarde bleue et blanche. Ce régiment créé en 1684 avait trois drapeaux: un blanc colonel et deux orangés à quatre fascés rouges à la croix blanche. Colonel: M. de Thienbrune, capitaine: M. de l'Hopital <sup>35</sup>.

*Régiment de Languedoc.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en 1755 avec Dieskau. Une partie du 1<sup>er</sup> bataillon s'était embarquée à Brest sur *Le Lys* à destination du Canada. Le navire *Le Lys* attaqué et pris par les Anglais fut emmené à Halifax en Acadie. Le 1<sup>er</sup> bataillon de Languedoc fut envoyé prisonnier en Angleterre. Le costume de Languedoc était: habit, doublure, culotte et guêtres blancs; col, parements, plastron bleus; boutons dorés, chapeau bordé d'or, cocarde bleue et blanche. Ce régiment créé en 1672, avait trois drapeaux: un blanc colonel, deux d'ordonnance violets et bruns, à croix blanche. Colonel: comte de Morangis; capitaine: M. de Privas <sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*

<sup>33</sup> *État général des Troupes françaises pour 1753.*

<sup>34</sup> *Ib.*

<sup>35</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*; DESJARDINS, *Recherches sur les Drapeaux.*

<sup>36</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*

*Régiment de La Reine.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en 1755 avec Diesku. Habit et culotte blancs, col et parements rouges, veste bleue, boutons blancs, chapeau bordé d'argent, cocarde blanche et bleue. Créé en 1635 sous le nom d'Uxel, ce régiment prit le nom de La Reine en 1661. Il avait six drapeaux: un blanc colonel, et cinq d'ordonnance verts et noirs à croix blanches semées de fleurs de lys d'or et de quatre couronnes. Colonel: M. de Gouin; capitaine: M. de Roquemaure <sup>37</sup>.

*Régiment de La Sarre.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en 1756 avec le marquis de Montcalm et le chevalier de Lévis. Habit et culotte gris-blanc, doublure et parements bleus, veste rouge, boutons de cuivre, chapeau bordé d'or, cocarde bleue et blanche. Créé en 1651, ce régiment avait trois drapeaux: un blanc colonel et deux d'ordonnance rouges et noirs à croix blanche. Colonel: comte de Montpouillan; capitaine: M. de La Roque de Senezergues <sup>38</sup>.

*Régiment de Vatan.* — Un détachement de 24 hommes débarqua à Québec en 1756. Habit, parements, collet, doublure, veste et culotte blancs, chapeau bordé d'or, cocarde blanche et bleue. Drapeau jaune et noir à la croix blanche. Colonel: marquis de Vatan; capitaine: M. de Saint-Roman <sup>39</sup>.

*Chasseurs de Fischer.* — Des éléments de ce régiment arrivèrent à Québec en 1756. L'uniforme des chasseurs de Fischer était entièrement vert avec guêtres blanches, col et épaulettes rouges, bonnet vert à plumet blanc, baudrier et ceinture en cuir de vache fauve. Les grenadiers étaient verts également avec col, parements, épaulettes rouges et guêtres noires, giberne rouge bordée de jaune et portant les armoiries du chevalier de Fischer. Bonnet d'ourson noir orné d'une flamme rouge et de fleurs de lys. Les chasseurs de Fischer n'avaient pas de drapeaux. Colonel: le chevalier de Fischer; major: M. d'Orbs <sup>40</sup>.

*Régiment de Bresse.* — Un détachement débarqua à Québec en 1756. Habit et culotte gris-blanc, col, parements, veste bleus, bou-

<sup>37</sup> Colonel SUSANE, *op. cit.*

<sup>38</sup> Colonel SUSANE, *op. cit.*

<sup>39</sup> *Etat général des Troupes françaises pour 1753.*

<sup>40</sup> GANIER, *Costumes des Régiments des Anciennes Provinces, Sarre, Alsace, Lorraine.*

tons de cuivre, la veste garnie d'agréments jaunes, chapeau bordé d'or, cocarde bleue et blanche. Drapeau fascé vert, jaune, vert, à la croix blanche. Colonel: comte de Carcado; capitaine: M. Leblanc <sup>41</sup>.

*Régiment de Saint-Chamond.* — Un détachement débarqua à Québec en 1756 et fut incorporé dans d'autres régiments. Habit, doublure et culotte blancs, col et parements rouges, poches en écusson à sept boutons de cuivre, chapeau bordé d'or. Les officiers portaient col et parements de velours cramoisi. Cocarde noire. Drapeau vert à losanges blancs et croix blanche. Colonel: marquis de Saint-Chamond; major: M. de La Bauve <sup>42</sup>.

*Régiment de Bigorre.* — Un détachement arriva à Québec en 1756 et fut incorporé dans d'autres régiments. Habit blanc, veste et parements bleus, 3 agréments aux manches et un bordé jaune à l'habit, chapeau bordé d'or, cocarde noire. Drapeau écartelé, fascé rouge, jaune et vert au 1 et 4, vert, jaune et rouge au 2 et 3. Colonel: M. de Maupeou; major: M. de Fornel <sup>43</sup>.

*Régiment de Brissac.* — Un détachement arriva à Québec en 1756 et fut incorporé dans d'autres régiments. Habit, doublure et culotte blancs, col, parements et veste rouges, chapeau bordé d'or, cocarde noire. Drapeau jaune, noir, rouge et vert dans chaque quartier, écartelé à la croix blanche. Colonel: duc de Cossé-Brissac; major: M. Le Riche des Dormans <sup>44</sup>.

*Régiment de Flandre.* — Un détachement débarqua à Québec en 1756. Habit, culotte, doublure blancs, boutons blancs et jaunes, chapeau bordé d'or et argent, cocarde noire. Drapeau bleu à deux fascés, orangé, à la croix blanche. Colonel: M. de Nozière; major: M. de Biarge <sup>45</sup>.

*Régiment de Royal-Roussillon.* — Le 2<sup>e</sup> bataillon débarqua à Québec en juin 1756. Habit gris-blanc, doublure, parements bleus de roi, boutons de cuivre, veste bleue et brandebourgs aurore des deux côtés, manches fendues et poches en travers, chapeau noir bordé d'or, cocarde blanche et bleue. Ce régiment créé en 1651, avait trois

<sup>41</sup> Lucien MOUILLARD, *op. cit.*

<sup>42</sup> *Etat général des troupes françaises pour 1753.*

<sup>43</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *Etat militaire pour 1758.*

<sup>44</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *op. cit.*

<sup>45</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *op. cit.*

drapeaux: un blanc colonel à croix blanche et fleurs de lys d'or, deux d'ordonnance bleus, rouges et verts. Colonel: comte d'Haussonville; capitaine: M. de Bernets <sup>46</sup>.

*Régiment de Berry.* — Le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> bataillons débarquèrent à Québec le 11 avril et le 24 juillet 1757. Habit, doublure et culotte blancs, parements, collet et veste rouges, poches en long à trois boutons, cinq boutons à la manche, chapeau bordé d'argent, cocarde noire. Ce régiment créé en 1684, comportait trois bataillons de 500 hommes chacun. Il avait sept drapeaux, un blanc colonel et six d'ordonnance fascés de violet et feuille morte (isabelle) rayés par opposition, avec croix blanche. Colonel: M. d'Hugues; major: M. de Trivio <sup>47</sup>.

Tous les hommes des régiments de France recevaient, en arrivant au Canada, un équipement d'hiver. Cet équipement se composait d'une paire de mitaines, un gilet, deux paires de souliers en peau de chevreuil, une couverture, une paire de raquettes, une traîne à chiens, un prélat, un bonnet de fourrure. Les officiers avaient en plus une peau d'ours <sup>48</sup>.

Beaucoup de Canadiens, officiers et soldats, furent incorporés dans les régiments de France. Cette mesure avait été prise par le marquis de Montcalm, d'accord avec le ministre de la guerre à qui il avait écrit à ce sujet. C'est que le lieutenant-général Montcalm s'était aperçu que les Canadiens étaient d'excellents soldats, merveilleux tireurs, habitués à faire ce que les Français appelaient « la guerre à la canadienne ». En dépit de l'opposition du marquis de Vaudreuil, Montcalm fit entrer « 108 canadiens de choix » dans chaque bataillon français <sup>49</sup>. On ignore les noms des soldats canadiens qui ont servi alors dans les régiments français. Parmi les officiers, on trouve: 2<sup>e</sup> bataillon de *Languedoc*, Messieurs Le Ber de Senneville, Hertel de Rouville, Martel et Martel de Majesse, Margane de La Valtrie; *Royal-Roussillon*, M. Le Vasseur de Néré; *Béarn*, MM. Denis de LaRonde, de Boucherville, de La Corne, de Bonne; *Berry*, MM. La Roque de Roquebrune, Vassal de Montviel, Gauthier de Varennes,

<sup>46</sup> Colonel SUSANE, *op. cit.*

<sup>47</sup> LONGCHAMPS-MONTANDRE, *Etat militaire pour 1758*.

<sup>48</sup> *Journal de Montcalm*.

<sup>49</sup> GARNEAU, *Histoire du Canada*, t. 2, p. 228; *Lettres de Bourlamaque à Lévis et de Montcalm à Bourlamaque*, 5 juin 1759, publ. par Casgrin.

de LaMothe-Cadillac; *La Sarre*, M. Tarieu de Lanaudière; *La Marine*, MM. d'Ailleboust, de Lorimier, Le Borgne, Boucher de LaPerrière, Noyel de Fleurimont, Herbin, de Sabrevois, Juchereau de Saint-Denis, de Hertel, LeMoyne de Longueil, chevalier de Niverville, Boucher de Montizambert<sup>50</sup>. Tous ces officiers suivirent leurs régiments en 1760 et s'embarquèrent pour la France où ils servirent durant plusieurs années. Quelques-uns rentrèrent au Canada, de 1763 à 1775, mais la plupart de ces Canadiens n'y revinrent jamais<sup>51</sup>.

Tous les habitants du Canada étaient soldats. Louis XIV avait ordonné en 1669 au gouverneur de la colonie de former des milices et de rendre tous les Canadiens « experts au maniement des armes et à la discipline militaire<sup>52</sup> ». Les milices canadiennes furent formées à l'exemple des régiments de milices et gardes-côtes de France, a dit Moreau de Saint-Méry. Les miliciens canadiens étaient employés dans les forts, comme garnison, aux expéditions contre les Indiens et à la guerre de frontière contre les Anglais. Les milices étaient commandées par des officiers canadiens. L'esprit militaire de la colonie était tel, qu'il fallut un ordre du ministre pour empêcher l'engagement des garçons ayant moins de seize ans<sup>53</sup>.

Montcalm forma un régiment des milices qui fut appelé Régiment de la Colonie. Le costume de La Colombie était: habit blanc-gris avec parements bleus, collet bleu, boutons de laine. L'équipement de campagne d'hiver était: mitaine, gilet, une couverture, deux paires de souliers de chevreuil, une paire de raquettes, une traîne à chiens, un bonnet de laine, une peau d'ours pour les officiers<sup>54</sup>. La Colonie n'avait pas de drapeau.

De 1759 à 1760 les officiers de La Colonie tués ou blessés furent très nombreux, de même que les soldats. Parmi les officiers tués

<sup>50</sup> Archives du ministère de la Guerre, Paris, vol. 3574. — Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 105.

<sup>51</sup> *Rapport sur les Archives du Canada, 1886*, Ottawa.

<sup>52</sup> Champigny à Pontchartrain, 13 oct. 1687 (Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 15, ff. 128-165). — Lettre du Roi à M. de Courcelles, Paris, 3 avril 1669 (Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 125, f. 81).

<sup>53</sup> Champigny à Pontchartrain, Québec, 10 mai 1691 (Arch. des Colonies, C<sup>11a</sup>, vol. 11, f. 442). — Gustave LANCTOT, *Les Troupes de la Nouvelle-France*, dans *Canadian Historical Association Report*, 1926.

<sup>54</sup> Lettre du maréchal de Belle-Isle au comte d'Estrées, 18 juin 1746. — *Journal de Montcalm*.

on trouve MM. Deschaillon de Saint-Ours, Le Marchand de Ligneris, Lefèvre, Amelin, Ménard, de Lisle, Hurtubise, Neveu, Prévost, de La Croix-Réaume, Gaudette, Augé, Descaries. Parmi les blessés: MM. de LaCorne de Saint-Luc, Aubry, Marin, de Montigny, de Villiers<sup>55</sup>.

Certains officiers du Régiment de La Colonie allèrent servir en France après la conquête, notamment Levrault de Langy et le chevalier de Repentigny. Ce dernier termina sa carrière comme gouverneur du Sénégal.

Les officiers canadiens, appartenant à tous les régiments qui avaient servi en Amérique, étaient si nombreux en France que le roi leur donna un commandant et les réunit en Touraine. Ce commandant fut LeMoyne de Longueil, puis Sabrevois de Bleury. Le commandant des Canadiens était chargé du paiement des pensions que le roi avait octroyées à ces militaires coloniaux revenus dans la mère patrie. En 1774, au décès de Sabrevois de Bleury, il n'y avait plus d'officiers canadiens en Touraine. Les uns étaient morts, les autres avaient pris du service dans des régiments en France et aux colonies françaises, et beaucoup étaient retournés au Canada.

Les Canadiens se souvinrent longtemps des régiments de France et de leurs beaux uniformes. La poésie et le roman canadiens ont évoqué « les blancs soldats de France » et leurs drapeaux fleurdelysés. Mais les historiens ont manqué de précision et de documents quant à ces uniformes et à ces enseignes. C'est pourquoi il nous a paru utile de donner quelques informations exactes à ce sujet. Car les uniformes blancs des soldats français étaient souvent gris et ornés de quelques « agréments », les « drapeaux blancs fleurdelysés » étaient généralement bleus, rouges ou verts et comportaient des signes héraldiques qui n'étaient pas toujours des fleurs de lys.

Ces brillants uniformes des régiments français furent souvent teints du rouge des blessures, car bien des soldats et bien des officiers de Royal-Rousillon, de Languedoc, de La Reine, de Guyenne, de Berry ont été blessés et sont morts sur les champs de bataille du Canada. M. de Sennezergues, commandant de LaSarre, M. de Fontbonne, commandant de Guyenne furent tués; M. de Privas, comman-

<sup>55</sup> Arch. Guerre, vol. 3574, ff. 89-94.

dant de Languedoc, fut blessé. Trépezec et Brignolet, tués; Malartic, blessé. Le souvenir de ces braves soldats doit être associé à celui de Montcalm, car ils ont tous donné leur sang pour la défense du Canada. Et leurs beaux uniformes sont à jamais décorés d'héroïsme et de gloire.

Robert LA ROQUE DE ROQUEBRUNE.

# Vladimir Soloviev

---

## *Le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome*

1900 - 1950

---

UN NEWMAN RUSSE.

Vladimir Soloviev, l'esprit le plus vaste, le plus clairvoyant et le plus universel, après les maîtres de la pensée comme Aristote, saint Thomas, saint Albert le Grand, Leibniz, embrasse, rassemble, synthétise et réduit dans un tout cohérent et harmonieux les richesses doctrinales et scientifiques, les trésors spirituels multiséculaires de l'Orient et de l'Occident chrétiens. Son œuvre n'est qu'un monument, *monumentum perennis*, élevé à l'honneur des grands idéaux de la catholicité. Ce monument semble être supraspatial et supratemporel, parce qu'il repose sur le Roc, sur la Pierre inébranlable posée par l'Architecte divin: *Tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo ecclesiam meam*. La vie personnelle de ce grand converti, au visage qui fait penser au Christ, est auréolée de sainteté. *Soloviev anima candida, pia ac vere sancta est*, écrit M<sup>sr</sup> J. G. Strossmayer<sup>1</sup> au cardinal Vincent Vannütelli, alors nonce du Saint-Siège à Vienne. « Ce *Doctor mirabilis*, dit de Soloviev, le vicomte de Vogue, [ . . . est ] un cerveau puissant, élargi par une lecture encyclopédique, par la connaissance de toutes les philosophies, des sciences de la nature, des langues principales qu'il parlait à merveille, et mieux encore, une âme dont les secrètes beautés transparaissaient sur ce beau visage, dans ces beaux yeux fascinateurs<sup>2</sup> [ . . . ] » Dostoïevski (1821-1881), le comte Léon Tolstoï (1828-1910), Vladimir Soloviev (1853-1900): trois étoiles radieuses de la Russie chrétienne, trois génies russes d'une rare puissance, trois grands « chercheurs de Dieu » qui agitent,

<sup>1</sup> Le fameux évêque de Bosnie et Sirmium, collaborateur du pape Léon XIII (encycliques *Grande Munus* et *Slavorum Gente*).

<sup>2</sup> Cité par M<sup>sr</sup> D'HERBIGNY, *Un Newman russe*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1934, p. 58.

tourmentent, ébranlent, fascinent, mettent en extase et transfigurent les âmes modernes par la richesse, la profondeur, l'ampleur du sentiment religieux et la puissance d'expression incomparables. « *Garde en toi l'image du Christ et incarne-la, si tu le peux* », tel est le message de Dostoïevski au peuple russe. Tolstoï, l'apôtre du « véritable » christianisme, a l'audace de déclarer aux partisans de l'athéisme triomphant que la vision matérialiste et athée du monde n'est que la conséquence de l'ignorance moutonnaire, de l'obscurantisme complet. Par conséquent, il enseigne, il réclame que toute l'éducation, ainsi que toute la vie, soit organisée sur la base religieuse. C'est ce trait du tolstoïsme qui choque et inquiète le plus maintenant les bolchevistes<sup>3</sup>. Vladimir Soloviev, l'ami intime de Dostoïevski et l'adversaire du christianisme rousseauiste de Tolstoï, approfondit, complète et achève l'œuvre de ces deux grands maîtres. Ainsi il joue le rôle de réconciliateur, de pacificateur, de guérisseur et de « sur-élévateur », à l'égard de ses amis, de ses ennemis, de la Russie et, comme nous le verrons, de l'humanité tout entière. Reproduire le Christ dans notre vie *personnelle et sociale*, restaurer toutes les sphères dans le Christ et par le Christ, tel est son message au monde moderne. Rien d'étonnant si les représentants de la spiritualité russe, comme N. Arseniev, N. Berdiaev, S. Boulgakov, L. Chestov, G. Fedotov, P. A. Florenski, S. L. Frank, V. Ivanov, H. Isvolski, N. O. Losski, L. Karsavine, V. A. Kojevnikov, D. Merejkovski, le prince E. Troubetskoï, le prince A. Volkonski, V. V. Zienkovski, sont plus ou moins influencés par le plus grand logicien, gnoséologue, esthète, moraliste, juriste, théologien, métaphysicien, ascète, visionnaire et prophète russe. Tous, directement ou indirectement, se nourrissent des sources intarissables de l'héritage spirituel laissé par Vladimir Soloviev.

Après Pierre Tchaadaïev (1794-1856), Vladimir Soloviev est le premier penseur russe qui consacre toutes ses forces, toute sa vie et toute son œuvre à restaurer l'alliance religieuse et spirituelle entre l'Orient et l'Occident. Voilà pourquoi l'œuvre missionnaire accomplie par ce « Newman russe », dépasse non seulement les frontières nationales, mais aussi les frontières continentales et porte ainsi la marque expressément universaliste, œcuménique, c'est-à-dire catho-

<sup>3</sup> Voir L. N. TOLSTOÏ, *Pedagogitcheskie Sotcineniya* (Les Œuvres pédagogiques), Moscou 1948, p. 5-40.

lique. Après saint Augustin, l'auteur du célèbre ouvrage, *La Cité de Dieu*, Soloviev est peut-être le premier penseur qui développe l'idée centrale du christianisme, celle du *royaume de Dieu*, d'une façon merveilleusement riche, convaincante et saisissante. Le royaume de Dieu, pense Soloviev, c'est une tâche universelle qui doit être accomplie par les efforts communs de tous les peuples du globe. Mais parce que c'est l'Église, une, indivisible, catholique, fondée par Jésus-Christ et dirigée par son successeur, le souverain pontife, le pape, sous sa forme concrète et visible, qui constitue la cité céleste ou le royaume de Dieu dont parle la sainte Écriture, comment, conclut Soloviev, la Russie pourrait-elle s'isoler de Rome, se renfermer dans sa coquille nationale ou même nationaliste et rester en dehors du progrès historique universel de l'humanité ? Ainsi, le « Newman russe », développant la notion du royaume de Dieu, c'est-à-dire l'Église, une, sainte, catholique, et de la papauté, aboutit à la nécessité de la réunion des Églises. D'après sa conception, *l'unité catholique serait la seule voie pour combler le gouffre béant entre l'Orient et l'Occident, le seul moyen de sauver la Russie et le monde de la catastrophe menaçante*. C'est pour cette raison qu'il mène toute sa vie, une lutte inlassable et héroïque contre deux maladies, deux monstruosité de notre temps : le *nationalisme* et l'*étatisme*.

Voilà pourquoi actuellement, après deux catastrophes mondiales, le nom de Soloviev grandit chaque année, sinon chaque mois. Ses œuvres sont traduites dans les diverses langues, comme la source intarissable de la sagesse de la vie, du recueillement religieux, du repos de l'âme, de l'élévation spirituelle. Il est l'inspirateur du *mouvement catholique russe* représenté par telles figures comme le R. P. Tolstoï, M<sup>sr</sup> Léonide Féodorov, la princesse Elisabeth Volkonski, S. E. M<sup>sr</sup> André Szeptycki, archevêque de Léopol et de Galice.

L'œuvre de Soloviev nous apparaît comme un phare resplendissant, éclairant la nuit sombre, les ténèbres épaisses dans lesquelles sont plongées l'Europe et l'Asie d'aujourd'hui.

Hélas ! nous ne pouvons ici que tracer les grandes lignes de l'œuvre monumentale de Soloviev, constituant le pont vivant entre la Russie orthodoxe et Rome.

## « À L'AUBE D'UNE JEUNESSE NÉBULEUSE. »

## LA GRANDE CRISE ET LA REDÉCOUVERTE DE LA FOI.

Vladimir Serguéiévitich Soloviev, né le 16 (le 28 janvier) 1853, à Moscou, est le fils du fameux historien russe, Serge Mikhaïlovitch Soloviev (1822-1879), recteur de l'Université de Moscou, auteur du célèbre ouvrage comprenant vingt-neuf volumes: *Histoire de la Russie depuis les Temps les plus reculés*. C'est une famille exceptionnelle: par sa mère, Polyxène Vladimirovna Romanov, Vladimir est un descendant du fameux chercheur de Dieu, le philosophe errant de la Petite-Russie ou Ukraine: Grégoire Skovoroda (1722-1794); son grand-père, Mikhaïl Vassiliévitch Soloviev, prêtre orthodoxe, est le fidèle gardien des traditions ancestrales de la Russie orthodoxe; son frère aîné, Vsevolod (1849-1903), se distingue comme romancier de marque; son frère Mikhaïl (1862-1903), sa sœur Polixena (1867-1924), ainsi que son neveu Serge, fils de Mikhaïl, sont des poètes renommés.

C'est dans une atmosphère énormément riche, imbibée profondément de l'esprit religieux, moral, scientifique et artistique que s'épanouit l'intelligence merveilleusement ouverte et réceptive du jeune Vladimir.

À l'âge de onze ans (en 1864), il entre dans un des meilleurs lycées de Moscou où il rencontre ses futurs camarades: N. I. Karéïev, qui deviendra historien; le prince D. N. Tsertélev, poète et philosophe; le second fils du romancier A. F. Pisemski, Léon Lopatine, philosophe spiritualiste, etc.

Le jeune collégien se met à dévorer, avec une avidité rare, les écrits des matérialistes et des athées européens, commençant par le *Bréviaire du Matérialisme*. Il lit, en allemand, *Force et Matière*, de Ludwig Buechner (1824-1899), l'apôtre du matérialisme grossier; la *Vie de Jésus*, de David Strauss (1808-1874), qui considère l'histoire évangélique comme un véritable mythe. Il étudie, dans le texte français, la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan (1823-1892). Après quelques années de lectures matérialistes (en 1867), le jeune lycéen moscovite déclare, à l'âge de treize ans, que « le catéchisme de la science, celui de Buechner, avait vaincu le catéchisme de la foi, celui du métropolitain Philarète ». Ainsi Vladimir Soloviev, dans sa jeunesse, succombe à l'esprit matérialiste, nihiliste et athée qui triomphe dans

la Russie de 1860. Ivan Tourguéniev (1818-1883), dans *Pères et Enfants*, publié en 1862, nous brosse l'image fidèle de cette Russie naufragée: Bazarov, le représentant de la jeune génération, le grand admirateur de Ludwig Buechner, le « réaliste », « nihiliste », s'oppose à l'ancienne génération pour la « convertir » au matérialisme le plus grossier selon lequel l'homme serait identique à la grenouille . . .

Ayant perdu la foi ancestrale, Vladimir Soloviev traverse une crise douloureuse qui correspond à celle de la société russe des années soixante, profondément agitée par les réformes du tsar Alexandre II (1855-1881), qui accorde la liberté personnelle à quarante-sept millions des serfs. L'incroyance de Vladimir, jeune disciple de Ludwig Buechner, est poussée à l'extrême: à l'âge de treize ou quatorze ans (1866-1867), Vladimir devient un ardent matérialiste, athée, socialiste, révolutionnaire, communiste même. D. I. Pisarev (1840-1868), critique littéraire russe, porte-parole de la doctrine panmatérialiste de Buechner, devient le maître, le guide admiré du jeune lycéen, nihiliste à la Bazarov.

De 14 à 18 ans (1867-1871) Soloviev passe, selon sa propre expression, « par différentes phases de négation théorique et pratique », pour aboutir enfin à la conversion. Son âme, assoiffée de vérité et pleine de nostalgie de l'Absolu, mais troublée, assombrie, enténébrée et égarée par la cécité spirituelle de l'époque, est bien semblable à celle d'un des plus grands convertis, saint Augustin, qui s'écrie: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>4</sup>.

Dès l'âge de quinze ans, il se plonge passionnément dans les écrits de Spinoza, son « premier amour philosophique ». La philosophie spinoziste joue pour le grand converti russe le même rôle que la philosophie néo-platonicienne pour saint Augustin. Notamment, c'est la première fois que son âme éprouve, quoique de façon encore bien ombragée, troublée, voilée, nébuleuse, la réalité et l'éclat de la Divinité comme *Causa sui* et *Causa omnium*. Les premiers rayons du soleil lumineux, c'est-à-dire de la transcendance divine, apparaissent et tombent dans les profondeurs de l'âme tourmentée. Les nuages du panmatérialisme buechnérien commencent à se dissiper. Mais vers 1870, la philosophie d'Auguste Comte (1798-1857), fonda-

<sup>4</sup> *Confessions*, I, 1, chap. 1.

teur du positivisme, fait son irruption triomphale en Russie et s'empare de l'élite intellectuelle de ce pays. D'autre part, l'hégélianisme de droite et de gauche, tombé dans le sol russe et ayant poussé ses germes panrationalistes, ne tarde pas à porter des fruits pernicieux. G. W. F. Hegel (1770-1831) et son disciple de gauche, Karl Marx (1818-1883), se manifestent bientôt comme deux côtés d'une même monnaie. Après la philosophie de E. Kant (1724-1804), de J. C. Fichte (1762-1814), de G. W. Fr. Hegel (1770-1831) et de Fr. W. Schelling (1775-1854) qui font fructifier le mouvement slavophile en Russie, c'est la philosophie panvolontariste et panirrationaliste, la philosophie de l'inconscient qui envahit et s'empare de la mentalité russe; Arthur Schopenhauer (1788-1860), l'auteur du *Monde comme Volonté et comme Représentation*, et Eduard von Hartmann (1842-1906), porte-parole de la philosophie de l'inconscient, deviennent les maîtres de la situation. Mais l'irrationalisme schopenhauerien et hartmannien est déjà un de ces courants de la pensée européenne qui tournent le regard de l'Occident vers l'Orient contemplatif et mystique: il commence à bâtir le pont vers le bouddhisme, vers l'« interiorisation » de l'homme, vers l'expérience mystique, religieuse, existentielle. « Ma doctrine [ . . . ], déclare Hartmann, n'est que le développement philosophique de l'ancien dogme chrétien sur l'établissement de toutes choses en Dieu<sup>5</sup>. »

C'est ainsi que la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle se trouve à la croisée des chemins. La mentalité russe est douloureusement déchirée et complètement désorbitée par les divers courants diamétralement opposés: panmatérialisme, panidéisme, panirrationalisme; Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche: tous se rencontrent sur le sol russe où ils mènent une lutte acharnée pour l'hégémonie spirituelle en Orient mystique. On peut dire que tous les mouvements de la pensée occidentale se répandent en Russie et remuent les fibres les plus intimes de la nature slave. La Russie de cette époque semble être sur un volcan qui menace de faire éruption. C'est dans cette atmosphère agitée, bouillonnante, exaspérante, pleine de dissonances, de contrastes, de déchirantes antinomies idéologiques et sociales, que mûrit et s'épanouit le génie universel de Vladimir Soloviev. Dès l'âge de quinze ans

<sup>5</sup> Voir Prof. V. SZYLKARSKI, *Der Junge Solowjew*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1950, p. 55, 62.

il est déjà victorieux du panmatérialisme qui se ramène à la fameuse formule forgée par Ludwig Feuerbach (1804-1872): « Der Mensch ist, was er isst », *Homo est, quod est* (*edit*), c'est-à-dire « L'homme est ce qu'il mange ». Mais son esprit si ouvert et si réceptif ne peut pas échapper à l'influence de tous les autres courants ou mouvements de la pensée russe du XIX<sup>e</sup> siècle. Il les étudie, les repense, les analyse, les scrute passionnément et les passe au crible critique: son ouvrage *La Critique des Principes exclusifs* fruit d'une longue méditation, ne sera que la petite Somme contre les principales demi-vérités des temps modernes. Ni le panmatérialisme de Buechner, de Feuerbach, de Pisarev, de Tchernychevski, ni le positivisme de Comte, de S. J. S. Mill, ni le panrationalisme à la Hegel, ni le panirrationalisme pessimiste de Schopenhauer et de Hartmann, ni enfin le slavophilisme, c'est-à-dire la philosophie nationale religieuse de Kiréïévski ou de Khomiakov, ne sont en état de satisfaire son âme, pleine de nostalgie de la vérité intégrale et de l'Absolu. C'est seulement pour s'enrichir, s'élargir, s'approfondir, pour s'affranchir définitivement et prendre son libre essor, que son intelligence pénètre les divers courants spirituels de l'époque.

Quand Vladimir Soloviev entre à l'Université de Moscou, en 1869, il est encore sous l'influence du positivisme. Il se plonge dans les sciences naturelles, prônées par P. L. Lavrov (1823-1909), dans ses *Lettres historiques*, comme le seul véritable savoir. Dans sa *Correspondance*, publiée par Radlov<sup>6</sup>, nous trouvons cette assertion: « L'Absurdité logique du système a été reconnue et les matérialistes tant soit peu raisonnables ont passé au positivisme qui est une bête d'un genre tout à fait différent et n'est pas à mépriser. Quand au matérialisme, il n'a jamais eu rien de commun avec la raison ou la conscience, mais c'est un produit fatal de la loi logique qui réduit à l'absurdité l'esprit humain séparé de la divine vérité. » Étudiant à la Faculté des Sciences physiques et mathématiques, fils du célèbre savant et recteur de l'Université de Moscou, Soloviev, rêve déjà, pour quelque temps, de la chaire de paléontologie. Hélas ! ni les sciences naturelles, ni les philosophies modernes à la Schopenhauer ou à la Hartmann ne sont en état de remplir le « vide » terrible, les profon-

<sup>6</sup> Vol. I, p. 159.

deurs existentielles de son âme assoiffée de la vérité absolue. La vie du jeune étudiant devenu pessimiste se trouve devant un tournant bien brusque, mortellement dangereux, mais décisif et salutaire. Déjà en janvier 1872, à l'âge de 19 ans, il parle du « véritable christianisme », voilé et assombri par l'histoire<sup>7</sup>. Au mois de mai de la même année (1872) Soloviev est en voyage de Moscou à Kharkov. Il veut restaurer sa santé ruinée, en faisant une cure de koumis dans les steppes kirghises. En passant d'un wagon dans un autre, il perd soudainement conscience et va tomber sous les roues du wagon en marche. Heureusement, il est sauvé par une voyageuse. Quand il reprend ses sens, il n'aperçoit autour de lui que l'image d'une jeune femme, penchée sur lui et au visage indiciblement doux, maternel, lumineux, céleste, tout à fait transfiguré. C'est maintenant que le jeune chercheur de Dieu comprend et éprouve, d'une façon réelle et existentielle, cette vérité fondamentale du christianisme que la *Divinité*, *l'Absolu qu'il cherche depuis longtemps, non seulement peut, mais aussi doit vivre et se manifester activement dans l'homme et par l'homme*. Ainsi par l'amour de l'homme qui n'est que le reflet de l'amour de Dieu, le jeune pessimiste est régénéré et ressuscité à la véritable vie. « En moi, lisons-nous dans sa correspondance<sup>8</sup>, s'accomplit quelque chose de merveilleux, comme si tout mon être . . . se dissolvait et se fondait en une sensation infiniment douce, claire et calme; et dans cette sensation, comme en un pur miroir, se reflétait, immobile, une image merveilleuse; et je sentais et savais qu'en cette unique image étaient toutes choses, j'aimais d'un nouvel amour, infini, qui embrassait tout, et, en lui, je sentais *pour la première fois toute la plénitude et le sens de la vie* . . . »

La vision mystique, l'expérience religieuse, métaphysique, existentielle, éclairent « le vide » terrible, les profondeurs de son âme tourmentée et lui font apercevoir que dans l'homme il y a Dieu, qu'il y a du bien et de la joie véritables dans la vie.

La grande résurrection, le retour aux grandes sources divines s'accomplit. La crise est finie. La vie de la plénitude religieuse, vivifiante et édifiante, commence. La lumière divine redécouverte, Soloviev abandonne (en 1872) la Faculté des Sciences pour pouvoir

<sup>7</sup> Voir *Lettres*, vol. III, p. 58-61.

<sup>8</sup> *Lettres*, vol. III, p. 285.

faire ses études à la Faculté des Lettres. Il se met en contact plus intime avec ses professeurs préférés : P. D. Iourkévitch (1827-1874) et le père Ivantsov-Platonov (1835-1894) qui s'intéressent au développement spirituel du jeune chercheur de Dieu. En 1873 et 1874, il poursuit ses études théologiques à l'Académie ecclésiastique.

Il lit, recherche, scrute et passe au crible les principales philosophies des temps antiques et modernes. Il lit et annote dans leur langue originale les maîtres de la pensée, comme Platon, Plotin, saint Augustin, Bacon, Descartes, Kant, Schelling, Hegel, de Bonald, Joseph de Maistre, Schopenhauer, Hartmann, Tolstoï, Dostoïevski, Kiréïévski, Khomiakov. Il s'intéresse au mouvement des *populistes* (*narodniki*) russes, surtout à l'idéologie progressiste de N. K. Mikhaïlovski (1842-1904), chef du socialisme russe non marxiste, un des inspirateurs du programme socialiste-révolutionnaire en Russie. Il étudie les écrits de Tolstoï et de Dostoïevski. C'est dans les *Possédés* de Dostoïevski, publiés en 1871, que le jeune Soloviev trouve peut-être le meilleur exposé, la critique pénétrante et la condamnation de toutes les théories révolutionnaires, nihilistes, athéistes et extrémistes. Deux personnages de ce roman se détournent des fantômes révolutionnaires, ils deviennent des chercheurs de Dieu. Dostoïevski oppose deux idées, deux réalités tout à fait contradictoires : celle du *Dieu-Homme*, c'est-à-dire du *Christ*, d'une part, et celle de l'homme-dieu, c'est-à-dire l'*Antéchrist*, d'autre part. Dostoïevski montre d'une façon magistrale où peuvent nous conduire les hommes-dieux, les « surhommes », ces « possédés » ou révolutionnaires athéistes qui entreprennent de bouleverser le monde, de renverser toutes les vertus en faisant « arracher la langue à Cicéron, crever les yeux à Copernic, lapider Shakespeare . . . » En 1873, Soloviev rencontre l'auteur des *Possédés* et devient son ami intime.

Durant ses quelques années d'études à la Faculté des Lettres et à l'Académie ecclésiastique (1872-1874), le jeune étudiant moscovite rassemble, synthétise et passe au crible un immense savoir philosophique et théologique. Il acquiert la connaissance la plus vaste et la plus approfondie de tous les principaux courants de la pensée antique, médiévale et moderne, de tous les trésors spirituels de l'Orient et de l'Occident chrétiens. Dans les lettres de Soloviev, adressées à

sa cousine E. V. Romanova pendant la période de 1872 à 1873, nous trouvons déjà, *in nuce*, les éléments doctrinaux et méthodologiques de son système. Un idéal religieux, constructif et universel, se dessine et se dresse devant ses yeux: l'idéal du *Royaume de Dieu* comme la restauration de toute créature, blessée par le mal primordial, c'est-à-dire le péché originel; la spiritualisation, la transfiguration de toutes les sphères de la vie: sphère cosmique, personnelle, sociale. Le monde, pense Soloviev, doit-être changé, modifié radicalement, essentiellement, existentiellement, non pas cependant par la révolution destructive nihiliste, athéiste à la Pierre Verkhovenski des *Possédés*, ni par la violence. La véritable transformation et transfiguration du monde ne peut venir que du *dedans*. Donc la vraie révolution, la révolution pacifique, constructive, édifiante, prend ses sources secrètes et sa force vitale dans les profondeurs de l'âme humaine. Les convictions, la foi, l'amour, le cœur, l'intelligence jouent ici le principal rôle. Il faut donc commencer par changer et rectifier les fausses convictions et les fausses idées des gens. Il faut commencer par *convaincre*<sup>9</sup>. C'est pour cette raison que Soloviev considère comme la principale tâche de sa vie, l'édification d'un système universel qui revêt la foi, la doctrine chrétienne d'une forme scientifique et convaincante. Il faut, selon ses propres mots, « introduire la vérité éternelle du christianisme dans une nouvelle forme qui lui soit adéquate ». Ainsi, Soloviev aboutit au grand principe méthodologique qui constitue à la fois une des clefs de voûte de son futur système, notamment au principe de l'unité des rapports mutuels entre la foi et la raison. Cette idée maîtresse de la philosophie médiévale scolastique devient le fil d'Ariane à l'aide duquel Soloviev sort du labyrinthe de la pensée moderne: il quitte ainsi définitivement les faux chemins, les carrefours de la « jeunesse nébuleuse ». Les ténèbres de la nuit et la brume du matin se dissipent. L'aurore apparaît, resplendit et éclaire la voie de la vie. D'un pas sûr, intrépide, il parcourt maintenant le long et dur chemin sur une « terre inexplorée », « vers les rives désirées » où, « sur la montagne, dans l'étincellement des feux de triomphe », resplendit la Cité céleste, le temple

<sup>9</sup> *Lettres*, vol. III, p. 88-89.

divin, c'est-à-dire le royaume de Dieu, l'Église *une, sainte, catholique, universelle*.

Sous la brume du matin j'allais vers vous d'un pas tremblant, rivages magiques, pleins de mystères. Les pourpres de la première aurore chassaient les dernières étoiles; mes rêves papillonnaient encore, et mon âme, enlacée par eux, priait: elle priait des divinités inconnues.

À la fraîcheur blanche du jour, je marche, solitaire comme jadis, sur une terre inexplorée. Le brouillard s'est dissipé [...] Là-devant, l'œil voit — très clair — combien est dur le sentier de la montagne et comme tout est loin encore — loin, tout ce que nous avons rêvé!

Je marcherai jusqu'à la nuit; j'irai d'un pas intrépide vers les *rives désirées où resplendit sur la montagne, à la clarté d'étoiles nouvelles et dans l'étincellement des feux de triomphe, le temple qui m'est promis, le temple qui m'attend*.

Le 24 novembre 1874 (selon le calendrier russe), Soloviev soutient à l'Université de Saint-Petersbourg, une thèse sur la *Crise de la Philosophie occidentale* (en sous-titre: *Contre les positivistes*), pour obtenir le degré de *magister*. La soutenance publique de la thèse devient un événement retentissant dans la capitale de la Russie. Dans son travail, écrit d'une façon originale et pénétrante, Soloviev montre les racines les plus profondes, ainsi que les funestes conséquences de la crise de la philosophie occidentale. Voici la fameuse conclusion de sa thèse:

On voit par là que ces derniers résultats nécessaires de l'évolution philosophique occidentale affirment, sous la forme de la connaissance rationaliste, ces mêmes vérités, qui sous la forme de la foi et de la contemplation spirituelle, étaient affirmées par les grandes doctrines théologiques de l'Orient (en partie de l'Orient ancien et surtout de l'Orient chrétien). Ainsi cette toute nouvelle philosophie tend à unir à la perfection logique de la forme occidentale, la plénitude de contenu des conceptions religieuses de l'Orient. En s'appuyant d'une part sur les données de la science positive, cette philosophie, d'autre part, donne la main à la religion. La réalisation de cette synthèse universelle de la science, de la philosophie et de la religion (dont nous avons les principes premiers et encore bien imparfaits dans la « philosophie du surconscient ») doit être le but le plus élevé et le dernier résultat du développement intellectuel. Ainsi sera restaurée la parfaite unité intérieure du monde intellectuel, en accomplissant le testament de l'antique sagesse: « Attache le tout et le non-tout, ce qui s'accorde et ce qui ne s'accorde pas, ce qui est en harmonie et ce qui ne l'est pas, *l'un sortant de tout et tout sortant de l'un* <sup>10</sup>. »

Le jeune savant russe montre non seulement les déviations principales et l'impasse de la pensée moderne, mais il découvre aussi le

<sup>10</sup> V. SOLOVIEV, *Crise de la Philosophie occidentale*, trad. par M. HERMAN, Paris, Aubier, 1947, p. 343.

fil d'Ariane pour faire sortir l'Europe, l'Occident, la Russie, l'Orient, l'humanité tout entière, du labyrinthe des doctrines fausses, erronées. Ce fil d'Ariane, c'est l'unité, l'accord, l'harmonie entre la foi et la raison.

La thèse de maîtrise, brillamment soutenue, provoque une véritable vague d'enthousiasme dans les couches intellectuelles de la Russie. L'historien E. Zamyslovski (1841-1896) s'écrie: « C'est un homme inspiré, c'est un prophète ! » Un autre historien, Bestoujev-Roumine, le grand rival de Serge Soloviev dans le domaine des recherches historiques, déclare: « Si les espérances de ce jour se réalisent dans l'avenir, la Russie possède un nouvel homme de génie: il ressemble à son père par ses manières et par sa tournure d'esprit, mais il le dépassera. Jamais, à aucune soutenance de thèse, je n'avais constaté une puissance intellectuelle si prodigieuse. » Mais d'autre part, la thèse de Soloviev, dirigée contre les positivistes, ne peut que causer de l'inquiétude et produire du bruit dans les milieux progressistes. Les attaques commencent contre le jeune savant qui a l'audace de parler, *urbi et orbi*, de la religion, du monde transcendant et du retour à la métaphysique ! Pour les adhérents d'Auguste Comte, comme K. D. Kaveline, Lessevitch, Mikhaïlovski, c'est inouï ! Le premier d'entre eux publie une brochure dirigée contre Soloviev: *Philosophie apriorique ou Science positive*. Soloviev répond d'une façon pénétrante et tranchante: *Sur la Réalité du Monde extérieur et les Fondements de la Connaissance métaphysique*. Kaveline réplique: *La Connaissance métaphysique est-elle possible ?* Soloviev se met alors à élucider le problème de la connaissance d'une façon fondamentale. Semblable dispute se développe entre Soloviev et le professeur Lessvitch. Les slavophiles (N. N. Strakhov et M. P. Pogodine) s'immiscent dans ces débats émouvants. D'un coup, Soloviev devient une célébrité. D'illustres dames, comme A. F. Aksakova, fille du célèbre poète russe F. I. Tiouttchev, devenue femme du slavophile Ivan Sergéiévitchev Aksakoc, cherchent à rencontrer cette nouvelle étoile, récemment parue dans le firmament de la Russie.

Un mois seulement après la fameuse soutenance de sa thèse, le jeune maître, âgé de vingt et un an, est élu professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Moscou. Il occupe

la chaire du philosophe P. D. Iourkevitch (1827-1874), adversaire du matérialisme et du positivisme, qui vient de mourir.

Le 27 janvier 1875, il donne son premier cours sur la *Métaphysique et la Science positive*, fascinant les auditeurs par son éloquence, son acuité et ses élans audacieux de l'intelligence, par son esprit vaste, pénétrant et ennoblissant.

### ENTRE CHARIBDE SLAVOPHILE ET SCYLLA OCCIDENTALE.

Pour être en mesure de comprendre tous les tournants brusques, inattendus, stupéfiants de la carrière académique et de la vie personnelle de Vladimir Soloviev après la fameuse soutenance de sa thèse, il faut avant tout avoir une connaissance vaste et approfondie de la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle et du problème russe en général. Hélas ! l'étude bien étoffée, objective, comparée et à la fois synthétique des problèmes russes est encore en germe. Ce dont nous avons besoin, c'est une *Summa Russologica*, une synthèse russologique, synthèse vaste, fulgurante, édifiante, dressant devant nos yeux l'ensemble des problèmes concernant les relations de la Russie avec Byzance, l'Asie, l'Europe, l'Occident ; une synthèse qui nous révélerait les traits différents et les points de contact entre l'orthodoxie, le protestantisme et le catholicisme, sans quoi le grand idéal de l'unité catholique proclamée en Russie par Vladimir Soloviev et poursuivi pendant des siècles par l'Église catholique et tous les hommes de bonne volonté, perdrait une de ses principales bases, son fondement doctrinal.

L'œuvre de Soloviev serait une des meilleures introductions à la russologie : c'est un phare lumineux qui, d'une part nous fait voir les ténèbres du passé russe, c'est-à-dire toutes les principales déviations de la Russie ancienne et moderne et d'autre part éclaire, trace au peuple russe, les voies vers un grand avenir chrétien, christophore, universaliste, œcuménique, catholique.

Voilà pourquoi Soloviev, s'efforçant toute sa vie de libérer son peuple de tous les préjugés multiséculaires, de toutes les apparences décevantes et de lui inspirer les grands idéaux universalistes du christianisme, ne pourra éviter le conflit avec tous les groupes et les mouvements particularistes, nationalistes, césaropapistes, étatistes, extrémistes, qui dominent en Russie du XIX<sup>e</sup> siècle.

On peut dire que Vladimir Soloviev passe toute sa vie entre Charybde et Scylla, parce que la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle est déchirée et complètement désorbitée par deux courants, deux mouvements bien opposés: celui des slavophiles (slavianofily) et celui des occidentalistes (zapadniki). Cette désastreuse scission de la mentalité russe a beaucoup apporté à la catastrophe de 1917. Vladimir Soloviev, prévoyant les maux et les conséquences des idéologies exclusivistes, mène une lutte héroïque contre l'extrême droite et l'extrême gauche.

Les principaux slavophiles sont: F. I. Tiouttchev (1803-1873); Ivan Kiréiéovski (1806-1856), l'auteur des fameux essais sur *Le Caractère de la Culture européenne et son Rapport avec la Culture spirituelle russe* (1852), et *De la Nécessité et de la Possibilité de Nouveaux Principes pour la Philosophie* (1856); Alexis Stepanovitch Khomiakov (1804-1860), un des principaux inspirateurs et chefs du mouvement slavophile; Ivan Aksakov (1823-1886); Iouri Samarine (1819-1876), l'ami intime de ce dernier; Michel N. Katkov (1820-1887), l'éditeur du quotidien influent *Moskovskiya Vedomosti* (« Les Nouvelles de Moscou »); N. Ia. Danileski (1822-1885), l'auteur du fameux ouvrage *Russie et Europe* (1871), surnommé « le catéchisme du Slavophilisme et du panslavisme »; N. N. Strakhov (1828-1896), l'auteur de la préface de *Russie et Europe de Danilevski* (2<sup>e</sup> éd. parue en 1888); Fedor M. Dostoïevski (1821-1881); K. P. Pobedonostsev (1827-1907), procureur-général du Saint-Synode.

Le fameux poète F. I. Tiouttchev arrive à la conclusion que la Russie orthodoxe, d'une part, et Rome catholique, d'autre part, doivent s'unir et lutter ensemble contre les forces sombres, révolutionnaires, subversives, qui menacent l'Europe depuis la Révolution 1789. L'alliance du pape et de l'empereur pourrait sauver le monde du chaos universel.

Kiréiéovski s'occupe activement de la mission de la Russie en Europe et sur le globe. L'Europe occidentale, pense Kiréiéovski, a déjà passé le zénith de sa gloire. La décadence commence. Il n'y a que deux principaux pouvoirs mondiaux: les États-Unis et la Russie. Mais comme l'Amérique du Nord est trop éloignée de son ancienne métropole, l'hégémonie en Europe appartient à la Russie!

Khomiakov jette les assises doctrinales de l'ecclésiologie orthodoxe<sup>11</sup> qui sert d'une des principales bases au mouvement néo-orthodoxe contemporain<sup>12</sup>.

Les idées de Kiréiéovski et de Khomiakov sont propagées, modifiées et enfin foncièrement changées par les générations suivantes des slavophiles, par les panslavistes, les césaropapistes, les étatistes, les absolutistes et les panrussites de toute sorte, comme Danilevski, Strakhov, Pogodine, Goldmann, Stur, Katkov, Pobedonostsev. Le comte S.S. Ouvarov (1786-1855), ministre de l'Instruction publique sous le régime policier du tsar Nicolas 1<sup>er</sup> (1825-1855), ramène la doctrine slavophile à la fameuse formule: « Autocratie, orthodoxie, nationalité » (*samoderjavie, pravoslavie, narodnost*), la formule qui, par ces trois mots, exprime l'essence des principales déviations religieuses, politiques, sociales et culturelles de la Russie; cette formule a enseveli la Russie chrétienne. Vladimir Soloviev, comme nous verrons, est un des premiers russes qui ait eu l'audace et la force de détruire cette formule, qui pourrait aujourd'hui servir d'inscription sur le sépulcre de la Russie tsariste . . .

Si chez les premiers slavophiles, Kiréiéovski et Khomiakov, le *nationalisme* russe est soumis à l'universalisme chrétien, chez leurs successeurs, I. Samarine et I. Aksakov, le nationalisme russe et l'universalisme chrétien sont identifiés; afin chez tels panslavistes et panrussistes comme Danilevski, Katkov, Pobedonostsev, le christianisme n'est qu'une façade extérieure, qu'un attribut du nationalisme et de l'étatisme russes. *Le nationalisme, le chauvinisme pathologique triomphe ici complètement de l'universalisme chrétien.* Ainsi on aboutit à la funeste fusion de la nation, de l'Église et de l'État. Rien d'étonnant si l'Église orthodoxe, intercalée et resserrée entre deux forces temporelles, l'autocratie et la nationalité, l'étatisme policier et le nationalisme impérialiste, s'étouffe, perd enfin toute son influence et sa force vitale.

<sup>11</sup> Lire son ouvrage: *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*. Recueil d'articles sur les questions religieuses, Lausanne et Vevey, Benda, 1872.

<sup>12</sup> Lire, avant tout, le livre de S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, qui commence par ces mots: « L'Eglise du Christ n'est pas une institution; c'est une vie nouvelle avec le Christ et dans le Christ dirigée par l'Esprit. »

L'occidentalisme est le pôle diamétralement opposé du slavophilisme. Si les slavophiles idéalisent le passé russe, avant tout la Russie moscovite, en considérant l'époque de Pierre le Grand comme un recul, une déviation, un reniement de la mission nationale de la sainte Russie, les occidentalistes, au contraire, font saillir Pierre le Grand comme Atlas qui soutient, qui porte sur ses épaules la Russie vers un grand avenir, un avenir éclairé et sécularisé, un avenir façonné sur le modèle de l'Europe libéraliste, progressiste, socialiste, révolutionnaire.

Les slavophiles glissent de plus en plus vers l'extrême droite et deviennent pour ainsi dire les « fascistes » blancs; les occidentalistes, au contraire, inclinent de plus en plus vers l'extrême gauche; ils deviennent les « fascistes » de gauche, c'est-à-dire les révolutionnaires, socialistes, populistes, progressistes, nihilistes, marxistes, mencheviks, bolchevistes. Si l'extrême droite est influencée par la doctrine étatique de Hegel, l'extrême gauche est agitée et excitée par les idées révolutionnaires, subversives, de Marx. En réalité, ces deux extrêmes, Hegel et Marx, sont en interdépendance interne: ce ne sont que deux côtés d'une même monnaie. Voilà pourquoi il est parfois difficile de tracer la ligne entre le slavophilisme et l'occidentalisme.

Parmi les principaux occidentalistes, citons: V. G. Belinski (1810-1848), brillant critique littéraire; Alexandre Herzen (1812-1870) et ses disciples populistes comme N. G. Tchernichevski (1826-1889), P. L. Lavrov (1823-1900) et N. K. Mikhaïlovski (1842-1904); Michel Bakounine (1814-1876), anarchiste révolutionnaire, ami de Proudhon et de Marx, traducteur du *Manifeste communiste* et du *Capital* de Marx; T. N. Granovski (1823-1855); Ivan Tourguéniev (1818-1883), brillant romancier, un des meilleurs peintres de la vie populaire russe; les marxistes comme Plekhanov, Lenine, Martov, Axelrode, Boukharine.

Herzen, exilé par le tsar Nicolas 1<sup>er</sup>, vit à Londres où il publie un périodique: *La Cloche (Kolokol)*; il décrit la Russie pré-pétroviennne comme un pays « laid, pauvre et barbare ». Granovski, professeur à l'Université de Moscou, sème les idées occidentalistes parmi

la jeunesse étudiante. Tourguéniev joue à l'égard du mouvement occidentaliste le même rôle que Dostoïevski à l'endroit du mouvement slavophile: ce sont deux foyers de rayonnement des idées dans la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est Tourguéniev qui forge le mot *nihiliste*; c'est Dostoïevski qui brosse la tableau de la future révolution rouge<sup>13</sup>.

Les slavophiles sont *contre* l'Europe, *contre* « l'Occident pourri » (gniloy zapad): ils idolâtrèrent le passé et l'avenir de la Russie autocratique, orthodoxe et nationale. Quand Pierre Tchaadaïev (1794-1856), dans ses *Lettres philosophiques*, ose parler du catholicisme et critiquer l'exclusivisme russe, il provoque l'indignation universelle. Le chef de la police russe et l'ami intime du tsar Nicolas I<sup>er</sup>, le comte Beckendorff, s'écrie: « Le passé de la Russie a été admirable; son présent est plus que magnifique; quant à son avenir il est au delà de tout ce que l'imagination la plus hardie se peut figurer. » Tchaadaïev est déclaré fou<sup>14</sup> et soumis à la surveillance de la police et des médecins. L'Occident, pensent les slavophiles, n'est que le représentant de la *Première Rome*, c'est-à-dire l'*incarnation du catholicisme*. Les slavophiles identifient l'Église catholique et l'Europe<sup>15</sup> (faute fatale!). Selon les slavophiles, l'Orient, incarné dans l'orthodoxie byzantine, représente la *Deuxième Rome*. Mais celle-ci a transmis son héritage à la *Troisième Rome*, c'est-à-dire la Russie autocratique et orthodoxe avec son ancienne capitale, la *sainte Moscou*. La sainte Russie est appelée à remplir une mission rare, exceptionnelle: régénérer l'Europe, l'Occident et le monde entier. Le jeu des notions: la *Première Rome* (l'Europe) — la *Deuxième Rome* (Byzance) — la *Troisième Rome* (la sainte Russie) répond au schéma hégélien: *thèse* — *anthithèse* — *synthèse*, schéma qui enchante et séduit les slavophiles, ainsi que les occidentalistes. À l'aide de la dialectique hégélienne on élabore une théorie fantastique du progrès infini du paradis terrestre rouge.

Les occidentalistes sont *pour* l'Europe, pour l'Occident. Selon leur doctrine, la Russie, libérée par Pierre le Grand des ténèbres et

<sup>13</sup> *Les Possédés*.

<sup>14</sup> Lire son *Apologie d'un Fou*.

<sup>15</sup> Voir V. V. ZENKOVSKI, *Rousskie Mysleteli i Evropa* (Les Penseurs russes et l'Europe), Paris, Y.M.C.A. Press, p. 127.

de la barbarie médiévales et une fois européanisée, occidentalisée, industrialisée, modernisée, éclairée, ne doit que poursuivre son chemin glorieux, se lançant vers l'avenir lumineux, vers l'âge d'or, vers le paradis terrestre ! C'est pour cette raison qu'ils déclarent la guerre au médiévalisme de toute sorte et font sauter les fondements de la Russie autocratique, orthodoxe, nationale, portant la robe de la Moscovie médiévale.

Néanmoins, un trait négatif est commun aux slavophiles et aux occidentalistes : l'anti-catholicisme allant jusqu'aux préjugés les plus grossiers et les plus ridicules, jusqu'à l'aversion et à la haine sans précédent de tout ce qui est catholique, latin, romain, juridique, médiéval, « scolastique », « rationaliste », « jésuitique », « papiste ». Or, avoir l'audace de parler positivement de l'Église catholique, ou même — *horrible auditu !* — se convertir au catholicisme, signifierait tout simplement *devenir fou* . . . Nous avons mentionné déjà la tragédie du premier grand penseur russe, Pierre Tchaadaïev, précurseur de Vladimir Soloviev.

Nous avons brossé, à grands traits, le tableau de la Russie intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle. Sans ce tableau, l'œuvre, la grande tragédie de la vie personnelle de Vladimir Soloviev, célèbre converti russe au catholicisme, nous resteraient *terra remota ac incognita*.

Par son universalisme chrétien, Soloviev fait sauter et s'écrouler tous les particularismes, toutes les demi-vérités, soit matérialistes, soit nationalistes, soit étatistes et césaropapistes, soit slavophiles, soit occidentalistes. Il vient comme un grand réconcilateur, un grand pacificateur des âmes et de son peuple, mais, hélas ! il est méconnu, méprisé, haï et persécuté par les esprits étroits, les gens pusillanimes et aveugles. Au lieu des demi-vérités qui dominent le siècle et assombrissent la conscience du peuple, il apporte à la Russie orthodoxe l'idéal de la Sagesse divine, la vérité intégrale, catholique qui s'exprime par ces mots de saint Augustin : *Litigas tu pro PARTE . . . Ego tibi contradico ut TOTUM possideas. Intellige litem concordem, litem caritatis . . .* C'est ainsi qu'une grande bataille historique se prépare peu à peu, éclate et est livrée entre la Russie slavophile et la Russie occidentale d'une part, et Vladimir Soloviev, représentant de la Russie universaliste, catholique, d'autre part.

## À LA RECHERCHE DE LA SAGESSE DIVINE.

Prisonnier de ce monde illusoire,  
 Sous la rude écorce de la matière,  
 J'ai pu apercevoir la pourpre éternelle  
 Et l'éclat de la divinité.

(SOLOVIEV, *Trois Rencontres.*)

Déjà dans la *Crise de la Philosophie occidentale*, Soloviev dépasse, en grande partie, les cadres de la mentalité purement occidentaliste et slavophile: il détruit les fondements de la philosophie progressiste, positiviste, et, à la fois, il passe au crible certaines conceptions slavophiles, en soulignant qu'elles doivent être revisées et rectifiées. Pour la première fois, le philosophe court le danger de tomber entre l'enclume slavophile et le marteau occidentaliste. En mai 1875, c'est-à-dire après trois mois seulement d'enseignement universitaire, il est écarté de la vie académique sous le prétexte d'une mission scientifique à l'étranger. Ses adversaires se vengent. Ses études en Occident durent quinze mois. En juin 1875, il part pour Londres — il avait choisi cet endroit afin de pouvoir mieux se documenter dans la bibliothèque du British Museum. En route, il s'arrête à Varsovie pour lire, en polonais, l'œuvre d'Adam Mickiewicz (1798-1855), grand poète lithuano-polonais. C'est durant son séjour à Londres, puis en Égypte, que Soloviev s'abîme dans les études de la *sophiologie*, c'est-à-dire de la Sagesse divine (*Sophia tou Théou*). Cette notion est d'importance primordiale pour comprendre l'œuvre de Soloviev, ainsi que la spiritualité de l'Orient chrétien. Mais, qu'est-ce que la Sagesse divine (*Prémoudrost Božia*) ? Soloviev remarque à bon droit qu'il n'introduit pas de nouveaux éléments dans le contenu traditionnel du christianisme. Il s'agit tout simplement de la Sagesse divine dont parlent les livres de l'Ancien Testament, l'apôtre saint Paul, les Pères et les grands maîtres de l'Église.

La Sagesse se loue elle-même [ . . . ]

Et se glorifie en présence de sa Majesté:

« Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, [ . . . ]

Seule, j'ai parcouru le cercle du ciel, [ . . . ]

Avant tous les siècles, dès le commencement il m'a créée,

Et jusqu'à l'éternité je ne cesserai d'être [ . . . ] »

(Ecclésiastique 24, 1-12.)

Dans la vision soloviénienne du monde, la Sagesse divine est d'abord en rapport intime avec le plan providentiel selon lequel

Dieu un et trine, le Créateur, a créé, racheté et restauré le monde par la Sainte Vierge, Jésus-Christ et l'Église une, universelle; selon lequel Dieu un et trine restaure, accomplit, achève le monde jusqu'à la plénitude des temps alors qu'une « Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son époux, descendra du ciel<sup>16</sup> », et quand « tout sera en tout ». La Sagesse divine apparaît comme le synonyme de la notion centrale du christianisme dont l'Évangile parle presque à chaque page: le royaume de Dieu. Le royaume de Dieu n'est que l'incarnation, la manifestation sous des formes réelles, de la Sagesse divine. C'est la suite et l'achèvement du mystère de l'incarnation divine. De tout ce qui précède, il ressort clairement pourquoi la sophiologie ou la notion du royaume de Dieu inclut, selon la doctrine soloviévienne, *quatre* principaux éléments: 1° l'élément *mariologique*, la Femme éternelle, l'éternel-féminin; 2° l'élément *christologique* ou *théandrique*, l'Homme éternel, Dieu-Homme; 3° l'élément *ecclésiologique*, la divino-humanité, le communautaire-éternel, l'humanité rachetée, restaurée et vivifiée par la grâce, c'est-à-dire l'Église universelle; 4° l'élément *eschatologique*, la plénitude des temps, le second avènement de Jésus-Christ et la clôture de l'histoire; quatre éléments qui sont liés organiquement, intimement, indissolublement; quatre éléments qui, pris ensemble, ne font qu'un tout cohérent et harmonieux de la vérité chrétienne. Voilà dans quel sens la sophiologie, ancrée dans la *trinitologie* et liée indissolublement à la notion du royaume de Dieu, est le centre unificateur du système de Soloviev. Chaque aspect de la sophiologie, de la notion du royaume de Dieu, est développé par Soloviev. Les aspects mariologique et christologique prédominent dans la période orthodoxe ou *précatholique* de sa vie, c'est-à-dire jusqu'en 1881. L'écclésiologie, la doctrine de l'Église une, universelle, catholique, apostolique, occupe la place centrale dans la *deuxième* période de sa vie (1881-1890), alors qu'il découvre les grands idéaux de la catholicité et travaille inlassablement à la réunion des Églises orthodoxe et catholique. La *troisième* et dernière période de sa vie (1890-1900) se caractérise par le trait eschatologique, par le pressentiment de

<sup>16</sup> Apocalypse 21, 2-3.

la grande crise, de la grande catastrophe qui s'approche, qui menace la Russie, l'Europe, l'humanité entière.

La différence des aspects du *but* détermine la différence des *moyens*, c'est-à-dire la différence de l'activité pour chaque période: la première période se distingue principalement par l'activité *intellectuelle*, logique, philosophique; la deuxième, par l'activité *volitive*; la troisième, par le penchant vers l'activité *esthétique*, vers l'art mystique. Soloviev lui-même a indiqué, dans son ouvrage *Les Principes philosophiques de la Connaissance intégrale*, les bases subjectives de ces trois sphères de l'activité comme trois principales voies vers l'incarnation de la Sagesse divine. Pour chacune de ces trois sphères d'activité tendant vers la réalisation du royaume de Dieu, vers la vie intégrale, divine, il donne même un nom spécial: *théosophie*, *théocratie*, *théurgie*.

Or, durant toute sa vie, Soloviev ne travaille, ne souffre, ne lutte que pour un seul but ultime: l'incarnation de la Sagesse divine, la réalisation du royaume de Dieu; les moyens, les formes de l'activité changent, mais le but reste le même. Certains auteurs russes et étrangers qui oublient ou méconnaissent ce point cardinal dans l'œuvre et dans la vie de Soloviev, perdent la clef pour résoudre l'énigme d'un des plus grands convertis du XIX<sup>e</sup> siècle.

Déjà, durant son séjour à Londres, Soloviev compose une prière bien remarquable. Elle commence par ces mots: « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il s'adresse d'abord à la Sainte-Trinité, source de toute vie; puis à la Sagesse divine, cette image de la beauté céleste, et il termine comme suit: « Incarne-toi en nous et dans le monde, en rétablissant la plénitude des siècles pour que Dieu soit *tout en tout*. »

Cette prière est enfin exaucée: le 16 octobre 1875, Soloviev quitte Londres et se dirige vers l'Égypte. Solitaire, il se rend au désert où il passe une nuit enchanteresse à la belle étoile; une nuit miraculeuse, loin des lieux habités. C'est ici qu'il a la troisième et dernière vision de l'éternel-féminin, de la Sagesse divine incarnée sous l'image céleste de la beauté féminine . . . Le matin, soudainement, tout l'univers est embaumé par l'odeur des roses et Soloviev aperçoit la compagne céleste, éternelle, de sa vie:

Je vis tout et tout n'était qu'un,  
 Une seule image de la beauté féminine . . .  
 Devant moi, en moi, il n'y avait que toi . . .  
 Ce qui est, ce qui fut, ce qui vient pour l'éternité . . .

Et quelque temps après, il traduit en russe un des plus beaux hymnes mariologiques, écrit par Pétrarque:

Vêtue de Soleil, couronnée d'étoiles,  
 Vierge aimée par le Soleil suprême ! . . .  
 Œil rayonnant de l'Infini . . .

C'est dans les *Trois Rencontres (Tri Svidanya)*, que nous trouvons la description des trois visions de la Sagesse divine incarnée.

Après avoir montré l'essence et les divers aspects de la sophiologie, de l'idéal du royaume de Dieu, qui constitue la clef de voûte du système soloviévien, qui détermine toutes les phases de sa vie, nous ne pouvons maintenant que brièvement toucher à chacune des trois périodes que nous avons indiquées: 1° période orthodoxe, pré-catholique ou logique (*théosophique*), 2° période ecclésiologique (*théocratique*); 3° période eschatologique, esthétique (*théurgique*).

### VERS UN SYSTÈME DE SAVOIR INTÉGRAL.

Au mois de juillet 1876, quand après avoir visité l'Égypte, l'Italie et la France, Soloviev arrive en Russie, le grand plan de sa vie émerge, se dessine déjà devant ses yeux: *l'incarnation de la Sagesse divine*. Il ne lui reste qu'à jeter les assises logiques ou philosophiques d'une architecture nonumentale.

À l'automne de 1876, il reprend ses cours de philosophie à l'Université de Moscou, mais il doit bientôt donner sa démission, le 14 février 1877. Ses idées, surtout sa conférence sur les *Trois Forces*, inquiètent et choquent les néoslavophiles, les nationalistes, les pan-russistes à la Michel Nikiforovitch Katkov, porte-parole agressif de ces écoles. Les positivistes et les nationalistes s'unissent contre le jeune philosophe: c'est la deuxième fois que Soloviev tombe entre l'enclume slavophile et le marteau occidentaliste.

Le 4 mars 1877, il est nommé membre du Conseil de l'Instruction publique de Saint-Petersbourg. Il rencontre et fréquente de nouveaux amis: N. N. Strakhov, F. M. Dostoïevski, K. Leontiev, la comtesse Sophie Tolstoï, veuve du poète Alexis Tolstoï, Sophie Khitrovo, nièce du même poète.

Durant son séjour à Saint-Petersbourg (1877-1881), Soloviev écrit trois ouvrages importants: *Les Principes philosophiques de la Connaissance intégrale* (1877); *La Critique des Principes exclusifs* (1877-1880); *Les Conférences sur la Tréandrie* (1877-1881). Ces trois ouvrages constituent les assises gnoséologiques et logiques de son système.

*Les Principes philosophiques de la Connaissance intégrale*, publiés dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, ne sont qu'une ébauche systématique, une synthèse fulgurante des vues philosophiques de Soloviev. L'expérience religieuse, mystique, existentielle est posée sur la base du système philosophique, mais elle est liée organiquement à l'expérience purement empirique et rationnelle. Soloviev aboutit ainsi à la « *logique organique* », c'est-à-dire à une « vaste synthèse de la science, de la philosophie et de la théologie ».

*La Critique des Principes exclusifs*, c'est sa thèse doctorat, qu'il soutient brillamment le 6 avril 1880. Ce deuxième ouvrage n'est que le développement et l'approfondissement des principes exposés dans le premier. L'auteur y démontre que toutes les philosophies modernes, portant la marque unilatérale et exclusive, ne sont que des demi-vérités, des vérités partielles, fragmentaires, et par conséquent, ne sont que des pas particuliers vers la vérité absolue, religieuse, intégrale.

Cette brillante soutenance apporte à Soloviev un nouveau succès: il est nommé *privatdocens* à l'Université de Saint-Petersbourg. Parallèlement, il enseigne aux Cours supérieurs féminins.

Son troisième ouvrage, *Les Conférences sur la Théandrie*, est une série de conférences prononcées au Solianoï Gorodok, devant une élite intellectuelle parmi laquelle on remarque M<sup>sr</sup> Makarii, archevêque de Lithuanie, devenu plus tard métropolite de Moscou, le grand romancier russe Léon Tolstoï, F. M. Dostoïevski, la princesse E. Volkonskaya, la comtesse Sophie Tolstoï, N. N. Strakhov, Sophie Khitrovo. Soloviev devient une célébrité.

Jusqu'ici, on a supposé que certains passages des *Conférences sur la Théandrie*, comme les chapitres sur l'Église catholique, sont le fruit de l'influence personnelle de Dostoïevski sur le jeune Soloviev. Un éminent connaisseur du monde slave et en particulier de Soloviev, le professeur Vladimir Szyrkarski, démontre justement le contraire:

dans les relations amicales, intimes, de Soloviev et de Dostoïevski, c'est le premier qui est le donateur, tandis que le second est surtout le donataire <sup>17</sup>.

*Les Conférences sur la Théandrie* peuvent être considérées comme le pont entre la période orthodoxe — portant la marque gnoséologique, logique, philosophique — et la période catholique — à caractère ecclésiologique, théologique, social, communautaire, universaliste. Soloviev en développant ici le principe théandrique, c'est-à-dire la vérité de l'incarnation divine, aboutit pour la première fois, et encore d'une façon subconsciente, à l'idéal du théandrisme universel, de la divino-humanité, à la notion de la *catholicité*. Cela fera bientôt sauter tous les cadres de l'exclusivisme orthodoxe.

« UNA, SANCTA, CATHOLICA, APOSTOLICA ».

*Ceterum censeo: primum et ante omnia  
Ecclesiæ unitas instauranda, ignis foven-  
dus in gremio sponsæ Christi . . .*

La carrière académique de Vladimir Soloviev à l'Université de Saint-Petersbourg est plus éphémère encore que son professorat à l'Université de Moscou. Le 1<sup>er</sup> (13) mars, le « tsar libérateur » Alexandre II est assassiné par les révolutionnaires. La Russie tout entière est ébranlée par le régicide. Les slavophiles surtout sont indignés et se jettent contre tous les bacilles révolutionnaires, subversifs, importés d'Europe. La tension entre le front slavophile et le front occidentaliste augmente, elle atteint son paroxysme. Soloviev prononce deux conférences devant un public très nombreux. Il définit le régicide comme un mal, mais d'autre part, il démontre qu'un mal ne peut être anéanti ou diminué par un autre mal: il prône l'incompatibilité de la peine capitale avec la doctrine chrétienne. Les révolutionnaires applaudissent, les conservateurs s'indignent. Soloviev est mal interprété et dénoncé. En novembre 1881, il doit donner sa démission: pour la troisième fois, il tombe entre l'enclume slavophile, nationaliste, conservatrice, appuyant le régime autocratique, et le marteau occidentaliste, révolutionnaire, minant les fondements du tsarisme. Il est écarté pour toujours de l'enseignement universitaire.

<sup>17</sup> Voir Vladimir SZYLKARSKI, *Solowjew und Dostojewkij*, Goetz Schwippert Verlag Bonn, 1948, p. 10-20; voir plusieurs écrits de V. Szykarski, publiés par Verlag Erich Wewel, Krailling von Muenchen.

La troisième période, la période la plus orageuse, la plus émouvante et à la fois la plus féconde de la vie de Soloviev va commencer. Le Newman russe ébranlera l'Orient et l'Occident !

De 1881 à 1890, il écrit et publie une série d'ouvrages divers, ainsi que des articles qui font retentir son nom, non seulement en Russie et en Europe, mais dans le monde entier : *Du Pouvoir spirituel en Russie* (1881) ; *Trois Discours à la Mémoire de Dostoïevski* (1881-1882-1883) ; *Le Grand Débat et la Politique chrétienne* (1883) ; *Les Fondements spirituels de la Vie* (1882-1884) ; *Les Juifs et la Question chrétienne* (1884) ; *L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie* (1885-1889) ; *L'Idée russe* (1888) ; *La Russie et l'Église universelle* (1889) ; *La Question nationale en Russie* (1889-1891).

L'article *Du pouvoir spirituel en Russie* est la critique de l'encyclique du Saint-Synode publiée au sujet du régicide. Soloviev montre que l'action, l'influence et l'autorité de l'Église orthodoxe en Russie se réduisent pratiquement à rien. Le troisième discours à la mémoire de Dostoïevski, son ami le plus aimé et le plus intime, provoque déjà un véritable scandale. Soloviev jette ici pour la première fois le pont entre la Russie Orthodoxe et Rome. Le gouffre béant entre l'Orient et Rome, résultat du péché historique de Byzance, doit être comblé par la Russie. Touchant l'idéal de l'Église universelle, il cite ces mots de son ami Dostoïevski : « Le Christ n'est connu que par l'Église, aimez avant tout l'Église. » Pour la première fois, Soloviev se fait le défenseur de Rome : « *Rome est vraiment chrétienne, car elle est universaliste . . .* Ne reprochons point à l'Occident des fautes, même réelles. Nous ne pouvons agir au lieu et place des autres ; mais quand les autres agissent mal, nous, agissons bien . . . »

*Le Grand Débat et la Politique chrétienne* produit l'effet de l'explosion d'une bombe. Il fait sortir de leurs gonds tous les slavophiles, nationalistes, panslavistes et panrussistes. Le rôle historique de cet ouvrage peut être comparé à celui du fameux *Tract 90* de John Newman. Le chapitre central du livre est intitulé : *Papisme et papauté*. Soloviev y répond à trois questions principales : 1° L'unité d'un pouvoir central est-elle vraiment nécessaire ? 2° De quel droit ce pouvoir se trouve-t-il relié au siège épiscopal de Rome ? 3° Comment Rome a-t-elle utilisé cette puissance ? Avec une acuité

intellectuelle remarquable et une puissance d'argumentation sans réplique, Soloviev répond à ces trois questions en expliquant à la Russie orthodoxe l'essence, et en démontrant la nécessité de la papauté.

Quand l'archiprêtre A. M. Ivantzov-Platonov s'efforce de réfuter le fameux exposé sur la papauté, Soloviev ramène ses thèses à neuf principales questions qu'il pose à la Russie orthodoxe. Personne parmi les théologiens, les chefs de l'Église orthodoxe et les savants russes, n'est en état de répondre à ce questionnaire. Les réponses sont données par Soloviev lui-même, dans sa *Lettre à M<sup>re</sup> J. G. Strossmayer, évêque de Bosnie et Sirmium*, touchant les « considérations sur la réunion des Églises », et par M. l'abbé Tilloy qui publie, à Paris, un ouvrage fondamental intitulé: *Les Églises orientales dissidentes et l'Église romaine: Réponse aux Neuf Questions de M. Soloviev*.

Après avoir étudié à fond la théologie, la patrologie, l'histoire des Églises orthodoxe et catholique, Soloviev ose aller jusqu'au fonds et au tréfonds du problème. Il élucide la question de la papauté et démontre l'absurdité des préjugés byzantins multiséculaires. Il touche aux trois principales divergences doctrinales entre l'orthodoxie et le catholicisme: le *Filioque*, le *primat romain* et l'*Immaculée Conception*<sup>18</sup>. Soloviev démontre que le pape, comme successeur de saint Pierre, est *Pastor et magister infallibilis Ecclesiae universalis*. C'est ainsi que Soloviev dresse devant les yeux de la Russie orthodoxe, l'idéal de l'*Église universelle, bâtie sur le Roc inébranlable de saint Pierre*.

*Les fondements spirituels de la Vie* peuvent être appelés la « Méthodologie de la vie chrétienne ». Les Occidentaux liront ce chef-d'œuvre de la littérature religieuse avec beaucoup d'intérêt, de ravissement, d'élévation spirituelle. Qui de nous ne sera saisi par des passages comme celui-ci ? « La religion personnelle et la religion sociale, en plein accord et liaison entre elles, s'adressent donc à chaque homme, lui intimant ces préceptes: prie Dieu, viens en aide aux autres, refrène la nature, conforme-toi intérieurement au Christ, Dieu-

<sup>18</sup> Voir un des meilleurs ouvrages sur le sujet: A. VOLKONSKY, *Katolitchestvo i Sviachtchennoe Predanie Vostoka* (Le Catholicisme et la Tradition de l'Orient) (en russe), Paris 1933, 3 vol.; le troisième volume est spécialement consacré aux *Trois Dogmes*.

Homme vivant, reconnais sa présence réelle dans l'Église et que tes actes tendent à traduire son esprit dans tous les domaines de la vie humaine et naturelle, pour que s'accomplisse par nous le but théandrique [divino-humain] du Créateur, que le ciel s'unisse à la terre . . . »

L'étude intitulée *Les Juifs et la Question chrétienne* révèle la plus grande compréhension à l'égard du peuple juif, du judaïsme, source primordiale du christianisme. Il détruit les bases idéologiques de l'antisémitisme. Il défend le peuple juif, persécuté et haï; il analyse les possibilités de la conversion des Hébreux à l'Église universelle. Il publie une série d'études objectives sur le problème hébreu. Voilà pourquoi Soloviev est si foncièrement aimé et estimé des Juifs.

Ses études juives sont couronnées par un ouvrage d'une importance primordiale: *Histoire et Avenir de la Théocratie*. L'ouvrage est inachevé: des trois volumes, seul le premier est publié. C'est, pour ainsi dire, la philosophie de l'histoire biblique, jetant les assises historiques et doctrinales de la théocratie universelle: *l'Église édifiée sur le Roc de saint Pierre*.

En juillet 1886, Soloviev passe la frontière de la Russie et se rend à Diakovo pour visiter M<sup>sr</sup> J. G. Strossmayer, qui deviendra son ami intime, — le fameux évêque sous l'influence duquel le pape Léon XIII inscrit Cyrille et Méthode, les grands apôtres des peuples slaves, au nombre des saints de l'Église catholique. C'est par l'intermédiaire de M<sup>sr</sup> Strossmayer, ce champion du catholicisme oriental et de la réunion des Églises, que Soloviev soumet ses vues au pape Léon XIII et obtient sa complète approbation. Cependant, certains croient que Soloviev eut un entretien personnel avec le souverain pontife de l'Église catholique<sup>19</sup>.

*L'Idée russe*, conférence prononcée en français à Paris, le 15 mai 1888, esquisse à grands traits les voies historiques, la destinée, ainsi que la mission nationale de la Russie orthodoxe à l'égard de l'Église une, sainte, catholique, universelle.

*La Question nationale en Russie* (1888-1891) est la critique la plus pénétrante et la plus lumineuse du slavophilisme antiromain, du nationalisme, du panslavisme, du panrussisme, de l'antipapisme et de l'éta-

<sup>19</sup> Lire: C. MOTCHOULSKI, *Vladimir Soloviev* (en russe), Paris 1937.

tisme russes. Soloviev a toujours souligné qu'il est *patriote*, mais qu'il n'est pas *nationaliste*, et il ajoute qu'il refuse de remplacer la devise *Ad Majorem Dei Gloriam* par *Ad Majorem Russiæ Gloriam*.

*La Russie et l'Église universelle*, mûri et préparé par de tels travaux préliminaires comme *Histoire et Avenir de la Théocratie* et *L'Idée russe*, peut être appelé à la fois *Summa Fidei orthodoxæ* et *Summa Fidei catholicæ*. Par cet ouvrage, écrit en français et publié à Paris chez Savine en 1889, Soloviev jette le pont entre la Russie et Rome, et établit les assises de la réunion des Églises orthodoxe et catholique. La préface du livre se termine par cette profession de foi.

Comme membre de la vraie vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par les employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret [ sic ], saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur: « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux. »

La deuxième partie de l'ouvrage développe ces trois principales thèses: 1° la primauté de Pierre comme institution permanente; 2° le magistère irréformable de Pierre; 3° l'assistance divine pour que ce magistère soit infaillible<sup>20</sup>.

Ainsi, par les nombreux écrits de la deuxième période de sa vie, Soloviev libère la pensée russe des entraves nationalistes, étatistes et césaropapistes, détruit le rêve multiséculaire de Moscou comme *Troisième Rome* et jette les assises historiques, psychologiques, doctrinales, dogmatiques, de la réunion des Églises orthodoxe et catholique, afin « que tous soient un », afin qu'il n'y ait « qu'un seul troupeau et un seul pasteur », afin que « Dieu [ soit ] tout en tout ».

#### SUB SPECIE ANTICHRISTI VENTURI.

Ô Russie ! dans une haute prévoyance  
Une pensée orgueilleuse te préoccupe:  
Quel est l'Orient que tu veux être  
L'Orient de Xerxès ou celui du Christ ? . . .

(Ex Oriente Lux.)

<sup>20</sup> Voir M<sup>sr</sup> D'HERBIGNY, *op. cit.*, p. 267-268.

Ô Russie ! oublie ta gloire passée.  
L'aigle à deux têtes est vaincu,  
Et les lambeaux de tes drapeaux  
Sont donnés en jouet aux enfants jaunes.  
Celui qui a pu oublier le testament d'amour . . .  
S'humiliera dans la peur et l'effroi.  
La troisième Rome est prosternée dans la poussière,  
Et il n'y aura pas de quatrième.

(Panmongolisme.)

Le grand plan irénique de Soloviev de restaurer l'unité catholique immédiatement, finit par une déception. Selon sa conception, l'alliance spirituelle entre l'Orient et l'Occident devrait être fondée sur une triple union: *sacerdotale, royale et prophétique*. Union sacerdotale, c'est-à-dire, entente, collaboration de la hiérarchie de l'Église; union royale, ou entente des gouvernements pour organiser la vie sur des bases chrétiennes; union prophétique enfin, qui désigne les efforts sincères, inlassables de tous les saints, de toute l'élite de l'humanité pour semer et implanter la vérité chrétienne dans toutes les familles, dans tous les peuples, dans tout le genre humain. Bref, le plan élaboré par Soloviev demande la collaboration et l'organisation de *toutes* les forces de vie pour réaliser l'idéal du royaume de Dieu.

La cause principale de la déception de Soloviev est d'abord l'État autocratique russe, puis l'Église orthodoxe, dépendante de l'État. Ni l'un ni l'autre, pénétrés d'une papophobie séculaire, ne sont prêts à réaliser l'unité catholique. Ainsi, le plan irénique, fondé sur le triple union, s'écroule complètement parce que deux des principales composantes de cette union, le pouvoir sacerdotal, ecclésiastique et le pouvoir royal, civil, se dérobent *délibérément*.

En 1891, une terrible catastrophe ébranle la Russie et enténèbre complètement son visage social: la famine. Cette « plaie d'Égypte » donne un coup douloureux à tous les rêves et à toutes espérances théocratiques. D'ailleurs, Soloviev prévoit la nuit qui vient de l'Orient asiatique. Il s'inquiète, s'attriste. Des écrits comme *Chine et Japon*, (1890), *Japon* (1890), *Contre-façons* (1891), *Sur la Décadence de la Conception médiévale du Monde* (1891), montrent déjà un tournant dans la pensée de Soloviev. Il ne renonce aucunement au grand idéal de toute sa vie: l'incarnation de la Sagesse divine, la réalisation du royaume de Dieu, mais il voit maintenant que les moyens, les voies conduisant à la réalisation de ce but doivent être changés.

C'est pour cette raison qu'il abandonne, qu'il exclut maintenant l'activité *pratique* (théocratique) et revient à l'activité purement *intellectuelle* et esthétique. Il écrit une série d'ouvrages, d'études, d'articles importants: *La Beauté dans la Nature* (1889); *Le Sens général de l'Art* (1890); *Le Sens de l'Amour* (1892-1894), une des plus belles et des plus profondes études sur l'amour conjugal; *Le Byzantinisme et la Russie* (1896); *La Justification du Bien* (1894-1897), *La Vie tragique de Platon* (1898); *La Philosophie théorique* (articles publiés en 1897, 1898 et 1899); *Les Trois Entretiens* (1899-1900).

Dans le *Byzantinisme et la Russie*, après avoir scruté les fondements historiques, spirituels, religieux, de Byzance, la Deuxième Rome, et de son héritière la Russie, Soloviev fait ressortir la pensée que l'État russe représente l'*Orient de Xerxès*, l'Orient païen, et non l'*Orient du Christ*. Il fait ainsi s'écrouler les rêves illusoire des slavophiles qui considèrent Moscou comme la Troisième Rome, régénératrice de l'Europe et de l'humanité tout entière.

*La Justification du Bien* est une œuvre des plus mûrie. À l'instar d'un architecte ingénieux et bien expérimenté dans ses entreprises pratiques, ce maître de la pensée trace ici les grandes lignes de l'organisation de la vie économique, culturelle, sociale, politique, religieuse, dans les divers cadres individuel, familial, national, international, universel. C'est principalement par cette œuvre monumentale que le nom de Soloviev luit, brille, resplendit comme une étoile au firmament de la pensée juridique et couvre de son ombre les plus grands juristes russes, tel que Boris N. Tchitcherine (1828-1904, qu'il ne faut pas confondre avec son fils, G. V. Tchitcherine, le commissaire soviétique pour les Affaires étrangères).

Le 18 février 1896, dans une chapelle privée de Moscou, consacrée à Notre-Dame de Lourdes, en présence de quelques témoins, Soloviev est admis dans l'Église catholique et reçoit la communion des mains d'un prêtre catholique du rite oriental, le R. P. Nicolas Tolstoï. Vers 1898, Soloviev s'inquiète, se tourmente: il prévoit déjà la grande catastrophe nationale, continentale, mondiale, qui s'annonce.

*Les Trois Entretiens* est une vision eschatologique émouvante, saisissante et peut-être prophétique. Le grand converti et visionnaire russe peint, d'une main géniale, le réveil et l'hégémonie de l'Asie jaune, le conflit en l'Orient et l'Occident, l'apparition, l'ascension

l'apothéose de l'Antéchrist, la réunion des Églises, le second avènement du Christ, l'éclat et le triomphe de la Sagesse divine incarnée, c'est-à-dire de l'Église universelle, apparaissant dans le ciel comme la « Femme revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles . . . »

Cette œuvre eschatologique est le chant du cygne de Soloviev : le 31 juillet (13 août) 1900, s'éteint le grand flambeau vivant, illuminant les voies de la Russie passée et future . . .

### LE MOUVEMENT « PRO RUSSIA ».

L'œuvre missionnaire de Vladimir Soloviev peut être considérée comme la préparation de la Russie orthodoxe et de la chrétienté tout entière au message céleste, divin de Notre-Dame de Fatima : c'est Elle, l'Immaculée, la Sagesse divine incarnée, « revêtu du soleil, ayant la lune sous les pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles » *Stella Maris*, l'Étoile de la Mer, elle seule qui brille d'un éclat céleste dans le firmament des temps et de l'éternité, et qui peut faire face à l'étoile pentagonale de Moscou, qui peut dissiper les ténèbres hérétiques dans lesquelles sont plongées l'Europe, l'Occident et l'Asie, qui peut amener la Russie, l'Orient, la chrétienté tout entière à l'unité catholique. C'est pour cette raison que déjà le pape Léon XIII souligne le rôle de Marie, de la Sagesse divine incarnée dans l'œuvre de l'Union :

La puissance de *Marie* est assez grande pour réaliser parmi les nations chrétiennes cette *unité des esprits* dans une même foi, cette *union des volontés* dans les liens d'une charité parfaite qui donneraient à la religion un lustre nouveau et si désirable. Que ne fera pas la Mère de Dieu pour diriger vers l'*admirable lumière de la foi* les nations pour lesquelles son Fils unique a prié le Père et qu'il a appelées au même héritage par la même réception d'un baptême unique ? Son cœur maternel ne déploie-t-il pas ses trésors de tendresse et de sollicitude pour alléger les longs labeurs de l'Église, épouse du Christ, et pour accorder à la *famille chrétienne* ce bienfait de la charité, fruit merveilleux de sa maternité ? *C'est l'espoir confiant des âmes pieuses que, dans un avenir prochain, Marie sera l'heureux lien dont la douce énergie réunira tous ceux qui aiment Jésus-Christ sous le sceptre paternel de son vicaire sur la terre, le Pontife romain.*

N'est-elle pas providentielle, cette coïncidence de l'apparition de Marie à Lourdes (1858) avec l'irruption et le triomphe des ténèbres naturalistes, matérialistes, immanentistes, dans le domaine de la science

moderne <sup>21</sup> ? Et, que dire de la coïncidence de la manifestation lumineuse de Marie à Fatima et de son message au monde (1917), avec l'irruption et le triomphe des mêmes ténèbres naturalistes, matérialistes, immanentistes dans tous les domaines de la vie: économique, social, culturel, politique, religieux, dans la Russie de 1917. N'est-il pas également remarquable que ce soit justement l'Université catholique d'Ottawa, dont la patronne est l'Immaculée Conception, qui au début de l'Année sainte, ait lancé le *Mouvement Pro Russia* afin de faire luire les grands idéaux de la catholicité, de l'unité catholique, afin de faire circuler largement et d'appliquer les vérités fondamentales concernant la véritable unité de la chrétienté; bref afin de mettre en pratique les instructions données par le souverain pontife pour la réalisation de l'Unité catholique.

Le *Mouvement Pro Russia*, dont le lancement coïncide avec le cinquantenaire de la mort de Soloviev, a une double et immense tâche à remplir: d'une part, montrer au Canada et au monde occidental, le vrai visage de la chrétienté orthodoxe; d'autre part, révéler à la chrétienté orthodoxe, la profondeur, la beauté des trésors éternels de l'Église catholique. Cette double tâche conduisant à l'unité catholique est clairement indiquée et définie par le souverain pontife lui-même, à l'occasion de la fondation de l'Institut pontifical oriental:

Nous voulons que l'exposé de la doctrine catholique et celui de la doctrine orthodoxe s'y poursuivent parallèlement, afin que chacun puisse reconnaître par lui-même les sources desquelles l'une et l'autre dérivent, si c'est de la prédication des Apôtres qui nous a été transmise par le magistère impérissable de l'Église, ou si c'est d'une autre source.

Ces paroles du Vicaire du Christ peuvent être également considérées comme la meilleure appréciation et approbation de l'œuvre et de tous les efforts faits par le plus grand converti de la Russie et de l'Orient orthodoxe: Vladimir Soloviev.

Antanas PAPLAUSKAS-RAMUNAS,  
professeur à l'Institut de Missiologie.

<sup>21</sup> John Stuart MILL, *Les Principes de l'Economie politique*, 1858; Charles DARWIN, *L'Origine des Espèces* 1858; Karl MARX, *La Critique de l'Economie politique*, 1858.

# *Chronique universitaire*

---

Une nouvelle parvenue récemment de la Cité du Vatican faisait connaître le contenu d'une note de la Secrétairerie d'État par laquelle S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, notre distingué archevêque, devenait président du Comité des Congrès eucharistiques internationaux.

La direction de la *Revue* ne peut laisser passer sans le signaler un événement d'une telle importance. Le Saint-Siège veut sans doute, par ce geste bienveillant, manifester une fois de plus à notre illustre chancelier toute son estime, en même temps que sa confiance à l'éminent organisateur et réalisateur du grand Congrès marial d'Ottawa, de 1947.

Nous sommes assurés que dans sa nouvelle fonction, celui qu'on a si justement surnommé le grand archevêque marial apportera le même zèle et la même piété dans la préparation et la mise en œuvre des Congrès eucharistiques internationaux. L'amour de la Vierge est inséparable de l'amour de l'eucharistie. De plus, Son Excellence qui a eu l'insigne avantage d'assister à un grand nombre de congrès en l'honneur de la très sainte eucharistie saura mettre cette expérience au profit de sa nouvelle charge, lourde de responsabilités, mais combien importante et honorable pour celui qui vient d'être appelé à en prendre la direction. Le succès obtenu lors du Congrès marial laisse bien augurer des succès à venir.

À Son Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, comte romain, assistant au trône pontifical, grand chancelier de l'Université et président du Comité des Congrès eucharistiques internationaux, la *Revue de l'Université d'Ottawa* offre ses plus respectueux hommages.

LE T. R. P. LÉO DESCHATELETS, o.m.i.

Le 6 juin 1925, S. Exc. M<sup>sr</sup> Joseph-Médard Émard, archevêque d'Ottawa conférait l'onction sacerdotale au jeune scolastique oblat Léo Deschatelets. Le nouveau prêtre laissait entrevoir que sa carrière serait des plus fructueuse. Nommé professeur au Scolasticat

Saint-Joseph, il y enseigna ainsi qu'à l'Université d'Ottawa jusqu'en 1939. Il occupa pendant plusieurs années le poste de vice-doyen de la Faculté de Théologie.

Ami des missions, le R. P. se vit confié la charge du cours de missiologie au Scolasticat et joua un rôle de première importance dans l'organisation des Semaines d'Études missionnaires du Canada. En 1933, il assista au Congrès international de l'Union Missionnaire du Clergé à Rome et en 1937 il devenait sous-secrétaire du conseil général de l'Union Missionnaire du Clergé à Rome.

De retour au Canada, il était nommé supérieur du Scolasticat Saint-Joseph et à la fin de son deuxième triennat, il devenait provincial de la province dite du Canada est.

Son zèle, ses talents d'administrateur, sa vertu, le portèrent le 1<sup>er</sup> mai 1947 à la tête de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée. Depuis son élection au poste de Supérieur général, le T. R. P. Deschatelets a mis son zèle communicatif au service de sa Congrégation. Les nouvelles œuvres qu'il a entreprises et les nouvelles missions ouvertes en sont un témoignage éloquent.

Parmi les œuvres chères au T. R. P., nous devons signaler l'Université d'Ottawa qu'il veut bien prendre sous sa haute protection. Les marques d'estime envers l'Université ne se comptent plus. Aussi en cet anniversaire, la *Revue de l'Université d'Ottawa* veut-elle lui redire son admiration, l'assurer de sa plus vive reconnaissance et lui souhaiter encore de nombreuses années à la tête de sa famille religieuse qu'il dirige avec tant de compétence.

#### FACULTÉ DE MÉDECINE.

L'honorable Leslie Frost, premier ministre et trésorier de la province d'Ontario, a fait voter un octroi de cent vingt-cinq mille dollars pour la Faculté de Médecine. C'est la troisième subvention de la trésorerie provinciale en faveur de l'Université. En 1948, elle octroyait la somme de deux cent cinquante mille dollars pour la construction et l'équipement de la Faculté; en 1949, cent mille dollars devaient subvenir aux dépenses courantes. L'Université est particulièrement reconnaissante à la province pour sa générosité qui permet de maintenir la Faculté à un niveau des plus élevé.

Le rapport du T. R. P. Recteur pour l'année 1948-1949, montre avec évidence la valeur exceptionnelle de l'enseignement qui y est départi. Le même rapport souligne également la part prise par les professeurs aux divers congrès scientifiques, et les résultats de leurs recherches.

#### INSTITUT D'ÉDUCATION PHYSIQUE.

Ce nouvel organisme universitaire, fondé à l'été de 1949 et rattaché à la Faculté des Arts<sup>1</sup>, jouit déjà d'une excellente renommée et a ajouté plusieurs cours à son programme d'études qui vient d'être définitivement approuvé par le Sénat académique pour toutes les années du cours. Durant les vacances, l'Institut offre un cours de quatre semaines destiné à préparer des moniteurs en éducation physique.

#### JOURNÉES MARIALES.

Fondée pour unir les théologiens canadiens dans l'étude des problèmes de théologie mariale, la Société canadienne d'Études mariales vient de tenir à l'Université sa deuxième réunion annuelle. Les rapports furent lus par M. l'abbé Gagnon, p.s.s., de Montréal, le R. P. H.-M. Guindon, s.m.m., de Papineauville, le R. P. Bélanger, o.m.i., doyen de la Faculté de Théologie de l'Université d'Ottawa et secrétaire de la Société, M. Auguste Ferland, p.s.s., de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal et président, ainsi que par M. Roger Brien, directeur de la revue *Marie*.

La séance de clôture eut lieu sous la présidence de Son Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa et fondateur de la Société d'Études mariales. La chorale des facultés ecclésiastiques, sous la direction du R. P. Maurice Giroux, o.m.i., du Séminaire universitaire, exécuta des pièces de polyphonie classique.

#### DOCTORATS HONORIFIQUES.

Lors de la collation des grades universitaires, le Sénat universitaire décerna des grades honorifiques à quatre personnages de marque. Son Exc. M. Jean Désy, ambassadeur du Canada en Italie, le très honorable Francis Forde, haut-commissaire d'Australie au Canada, et M<sup>sr</sup> Adéodat Chaloux, c.s., supérieur du séminaire diocésain

<sup>1</sup> Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, 19 (1949), p. 491.

reçurent le titre de docteur en droit tandis que Son Honneur E.-A. Bourque, maire d'Ottawa, se vit décerner le doctorat en administration d'affaires.

#### ÉCOLE DE MUSIQUE.

Le Chœur Palestrina, sous la direction du R. P. Jules Martel, o.m.i., directeur de l'École de Musique, a donné un concert d'une haute tenue artistique à l'École technique d'Ottawa. Le concert a été répété au gymnase de l'Université à l'intention des membres du clergé, des communautés religieuses et des étudiants. La presse locale est unanime à louer la valeur exceptionnelle de la chorale.

Le Chœur s'est également fait entendre au Monument national, à Montréal, sous les auspices de la Société du Bon Parler français.

#### MAISON DES ÉTUDIANTS.

Grâce à un don d'un bienfaiteur qui désire conserver l'anonymat, l'Université vient de mettre une maison à la disposition des étudiants. Ils pourront y grouper leurs diverses organisations et avoir un lieu de réunion plus adéquat. C'est un besoin qui se faisait déjà sentir depuis quelque temps.

#### BÉNÉDICTION DE L'ÉDIFICE DU COLLÈGE NOTRE-DAME.

Les religieuses de la Congrégation de Notre-Dame qui dirigent le Collège Notre-Dame, affilié à l'Université, viennent de terminer l'aménagement du Collège dans de nouveaux locaux, entièrement séparés du couvent de la rue Gloucester. La bénédiction du nouvel édifice a été faite par S. Exc. M<sup>sr</sup> Alexandre Vachon, archevêque d'Ottawa, le dimanche douze mars dernier.

#### LA SOCIÉTÉ THOMISTE.

La Société thomiste a terminé son année académique par deux nouveaux rapports lus par le R. P. Richard Mignault, o.p., professeur au Studium Generale des RR. PP. Dominicains et le R. P. Fernand Jetté, o.m.i., du Scolasticat Saint-Joseph et secrétaire de l'Institut de Missiologie. Les conférenciers ont traité respectivement des sujets suivants: *La vie philosophique* et *Missiologie et théologie*.

## PUBLICATIONS.

Les Éditions de l'Université viennent de publier trois volumes: ils portent les n<sup>os</sup> 33, 34 et 35 dans la série des *Publications sériees*. Dans un ouvrage de 264 pages, le R. P. Napoléon Boutin, o.m.i., traite de *la Pénitence, le plus Humain des Sacrements*. Une lettre-préface très élogieuse de M. l'abbé R. Fournier, p.s.s., supérieur du Grand Séminaire de Montréal et doyen de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal, présente le livre. *Qu'est-ce que la Missiologie? De l'unité scientifique en missiologie*, tel est le sujet de l'ouvrage du R. P. Fernand Jetté, o.m.i., professeur à l'Institut de Missiologie. Dans un volume intitulé *Hull, 1800-1950*, M. Lucien Brault, professeur à la Faculté des Arts, retrace l'histoire de la ville de Hull.

## CATHOLIC INFORMATION SERVICES.

Le Centre catholique de l'Université, qui ne manque aucune occasion de diffuser la doctrine catholique dans tous les milieux, vient d'inaugurer un nouveau service sous le nom de Catholic Information Services (C.I.S.). Le Centre catholique veut ainsi renseigner les non-catholiques sur les croyances des catholiques. L'enseignement est diffusé sous forme de cours par correspondance. Une salle de lecture aménagée à l'édifice du Centre complète la documentation.

## INSTITUT INTERAMÉRICAIN.

L'Institut interaméricain, dirigé par M. Marcel Roussin, a brillamment terminé son année académique par une causerie de M. Charles Fenwick, spécialiste en droit international et directeur du département de droit international de l'organisation des États américains à Washington. À l'occasion de la journée panaméricaine, l'éminent conférencier, présenté par le R. P. Georges Simard, o.m.i., a parlé du progrès accompli depuis vingt-cinq ans dans le domaine de la coopération interaméricaine.

## COURS D'ÉTÉ.

Durant les vacances, l'Université offre des cours conduisant au baccalauréat ès arts ainsi qu'aux baccalauréats avec spécialisation

et aux grades supérieurs de l'École des Gradués. Trente matières seront enseignées au cours des sous-gradués et vingt-sept aux cours supérieurs dans les sections d'Histoire, de Littérature, de Psychologie, d'Éducation et de Philosophie. L'Institut d'Éducation physique et l'Institut Est et Sud européen donnent également des séries de cours. Le nouveau cours de français destiné aux étudiants de langue anglaise (quatre heures chaque matinée) sera certainement très populaire.

#### FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

Le R. P. Gérard Gagnon, o.m.i., du Séminaire universitaire et professeur à la Faculté de Philosophie, a été délégué au congrès annuel de l'American Catholic Philosophical Association tenu à Saint-Paul, Minnesota. Le R. P. Roméo Trudel, o.m.i., doyen, a été invité à donner le sermon de circonstance en l'église Saint-Jean-Baptiste d'Ottawa à l'occasion de la fête de saint Thomas d'Aquin. Selon la tradition, la Saint-Thomas a été fêtée, cette année, au Collège Dominicain.

La Faculté a été heureuse d'accueillir un nouveau professeur dans la personne du R. P. Clemens Stroïck, o.m.i., de la province d'Allemagne. Le R. P. diplômé en sciences médiévales, de l'Université de Bonn, est chargé du cours d'histoire de la philosophie médiévale et d'un cours de texte.

#### LE TROPHÉE VILLENEUVE À L'UNIVERSITÉ.

Lors du débat interuniversitaire tenu au cours du printemps, nos étudiants ont vaincu les équipes des universités Laval et de Montréal. Messieurs Rosaire Beaulé de la Faculté des Arts, Raymond Boily, Benoît Garceau et Jean-Marie Déry, ces trois derniers de la Faculté de Philosophie assurèrent le triomphe de l'Université. On se souvient que le trophée a été offert par le regretté cardinal Jean-Marie Rodrigue Villeneuve, o.m.i., archevêque de Québec. C'est la septième fois que nos étudiants remportent ce trophée.

#### S. EXC. M<sup>SR</sup> L'ARCHEVÊQUE AU DÉJEUNER-CAUSERIE DE LA FACULTÉ DE MÉDECINE.

À la suite d'une cérémonie religieuse dans la chapelle de l'Université, au cours de laquelle les étudiants en médecine firent leur

communion pascalle, S. Exc. M<sup>gr</sup> le Chancelier adressa la parole au cours d'un déjeuner-causerie. Présenté par MM. Jean Leduc et Frank Ellis, M<sup>gr</sup> Alexandre Vachon prononça une causerie sur l'euthanasie. Le sujet est devenu très actuel à la suite de la sentence rendue dans deux célèbres procès aux États-Unis et dans la province d'Ontario.

#### TRAVAUX ET CONFÉRENCES.

Le R. P. Gustave Sauvé, o.m.i., chef du Secrétariat de l'Association d'Éducation d'Ontario, de retour d'un voyage en Europe où il visita notamment la France, l'Espagne la Suisse, le Portugal et l'Italie a été invité à prononcer plusieurs causeries, en particulier au club social B.S.C. et au Richelieu Ottawa-Hull.

Il parla également aux membres du Cercle Saint-Luc, groupant les étudiants de langue française de la Faculté de Médecine de l'Université, sur *Le prix de notre foi*.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

JACQUES LECLERCQ. — *Le Problème de la Foi*. Tournai, Casterman, 1949. 18 cm., 84 p.

Il est question, dans cet opuscule dont le titre complet est *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle*, non de la théologie de la foi, qui analyse la nature intrinsèque de la foi et détermine l'action divine qu'elle requiert, mais du problème de la foi, qui cherche, au point de vue humain, les motifs de la foi. Le chanoine Leclercq, professeur à l'Université de Louvain, pose ce problème dans des perspectives nouvelles, il considère la manière dont le christianisme se présente à l'esprit moderne et il étudie diverses sources de trouble pour la foi.

Ayant expliqué la psychologie de la foi, qui est une confiance dans le Christ vivant, une adhésion vitale qui engage l'homme tout entier, il insiste sur les motifs qui déclenchent la foi: à savoir, l'ascendant de la personne du Christ et le lien de l'Église avec le Christ. Puis, il expose l'importance des dispositions morales et d'une ascèse pour conduire à la foi et pour la conserver.

Dans un chapitre sur *La foi et la méthode scientifique*, il discute des rapports entre la connaissance scientifique et les convictions religieuses, précise le but de la recherche scientifique, indique comment le savant et le philosophe envisagent la vérité, et montre que « la science cerne la foi, comme elle cerne la philosophie, c'est-à-dire qu'elle élimine les mauvaises raisons de croire ».

Enfin, il traite de la foi dans le chrétien de naissance, qui arrive à l'âge adulte avec les convictions préétablies; il met en garde contre une acceptation non vécue des doctrines religieuses et contre un enseignement trop cérébral qui sépare la doctrine de la vie, et il explique que la foi, que ce soit au commencement de sa vie ou plus tard qu'on la recoive, est un bienfait qu'il faut apprécier à sa juste valeur, auquel il faut tenir et dont il faut se servir pour transformer sa vie.

L'autorité indiscutable du chanoine Leclercq nous dispense d'ajouter que cet ouvrage serait très utile à toute personne qui voudrait vérifier ses croyances.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES LECLERCQ. — *Le Mariage chrétien*. Tournai, Casterman, 1949. 20 cm., 214 p.

Le chanoine Leclercq, professeur à l'Université de Louvain, est parmi les théologiens contemporains qui comprennent parfaitement les préoccupations de l'esprit moderne et qui savent le mieux exposer les questions religieuses à notre génération. On a dit de ses nombreux livres qu'ils étaient écrits « les deux pieds

sur la terre et la tête dans le Ciel ». Le présent ouvrage, qu'on pourrait appeler la mystique (dans son sens précis) du mariage et qui est un des « Cahiers de la Revue Nouvelle », n'est certes pas écrit pour les enfants, mais pour des chrétiens adultes. Il donnera, à ceux qui sont déjà mariés ou qui se préparent au mariage, une prise de conscience du caractère sacramentel de cet état de vie, et leur indiquera la voie de la sainteté par l'union conjugale. Le mariage y est étudié sous tous ses aspects : à savoir, sentimental, social, économique, psychologique, moral et religieux.

Un des huit chapitres traite des enfants, qui à leur insu stimulent les époux à la grandeur et qui ont besoin d'un foyer où les époux s'aiment l'un l'autre.

On y voit comment le sacrement vient perfectionner l'amour naturel et même l'amour charnel « dont la noblesse et la pureté dépendent de l'amour spirituel qu'il manifeste ». Il y a des pages, qui rivalisent de franchise et de délicatesse, sur la chasteté conjugale. À plus d'une reprise, on s'attendrait à ce qu'il mentionne la méthode Ogino-Knaus, mais il semble qu'il ait délibérément évité d'en parler.

C'est un ouvrage de fine psychologie et de haute spiritualité, qui trace un programme de vie intérieure à deux et d'entre-aide spirituelle, qui conseille la vertu de pauvreté dans le mariage et qui favorise l'établissement et le développement de foyers chrétiens. On ne saurait donner de meilleures directives à ceux qui veulent s'acheminer au ciel la main dans la main et qui ne demandent pas seulement à Dieu de bénir leur union mais qui veulent mettre Dieu dans leur union.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

*Cahiers Laënnec*, n° 3 et 4. *Les Guérisons de Lourdes*. Paris, Lethielleux, 1948. Deux fascicules de 19 cm. et 48 pages chacun.

On sait que depuis huit ans les *Cahiers Laënnec* sont publiés, à raison de quatre livraisons par année, par le Centre de Recherches et de Déontologie médicale du Mouvement international des Intellectuels catholiques. Les Cahiers 3 et 4 de 1948 déterminent, en regard des nouvelles techniques d'investigation et de la thérapeutique actuelle, les conditions scientifiques que l'on est en droit d'exiger de tout dossier médical dans l'enquête préalable à la déclaration faite par les autorités ecclésiastiques compétentes, lors d'une guérison extraordinaire.

Sept médecins éminents, dont plusieurs ont été chefs de clinique dans les hôpitaux de Paris, apportent des études sur le rôle du médecin dans la constatation des miracles. Après avoir scruté les archives du Bureau des Constatations de Lourdes, ces spécialistes nous donnent des descriptions savantes et détaillées d'affection oculaires, neurologiques ou ostéo-articulaires, de maladies de l'appareil digestif et de tuberculose pulmonaire, qui ont été guéries surnaturellement, et ils soumettent un certain nombre de cas concrets à une analyse sévère. Comme le dit un des médecins : « Si, pour les besoins de la cause, nous avons en quelque sorte joué le rôle de l'avocat du diable, croyez bien que ne nous visions qu'un seul but : faire éclater la vérité. » Et un autre d'écrire : « Alors qu'on cesse de nous parler de « psychose collective » ou « d'action radio-active des eaux de la fontaine » ou « de choc émotif par balnéation froide », pour ne retenir que la seule prière du malade ou de son entourage comme unique élément toujours

retrouvé à l'origine des guérisons; et c'est bien en cela que se situe l'intervention divine.»

Cet ouvrage d'une grande valeur apologétique contient aussi une belle étude théologique sur l'idée chrétienne du miracle, une courte bibliographie médicale sur Lourdes, un extrait d'un discours de S.S. Pie XII aux chirurgiens et un compte-rendu de la récente Rencontre de Pontoise. Cette rencontre internationale des étudiants en médecine, convoquée sous les auspices de Pax Romana, réunissait, l'été dernier, près de Paris, environ 80 représentants de plus de trente pays des quatre coins du monde. Il est inexplicable et tout à fait déplorable que le Canada, qui compte un grand nombre d'étudiants catholiques, y ait brillé par son absence . . .

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ÉTIENNE DE GREEFF. — *Nos Enfants et Nous*. Tournai, Casterman, 1948. 20 cm., 248 p.

Cet ouvrage, de la collection « Cahiers de la Revue Nouvelle », n'est pas seulement d'un professeur d'université et d'un homme de science, mais d'un médecin praticien et d'un père de famille. L'auteur est un des rares psychiatres qui puisse être opposé à Freud sur le plan même où Freud s'était placé. Il sait l'importance de l'inconscient dans la psychologie infantine, mais par ailleurs son humanisme intégral de bon aloi lui fait éviter les écueils où vont s'échouer la plupart des psychanalistes.

Les parents, qui sont les éducateurs naturels de l'enfant, y trouveront une foule de conseils qui les aideront dans leur tâche irremplaçable, et ils seront stimulés à façonner le milieu familial normal et honnête, qui est le milieu pédagogique idéal et nécessaire. L'auteur distingue entre le milieu imposé, le milieu trouvé, c'est-à-dire l'école, et milieu accepté ou recherché ou choisi.

L'ouvrage pétille de phrases qui mériteraient d'être des aphorismes, ainsi: « Moins la formation morale des parents est poussée, plus les dispositions capricieuses tendent à remplacer les véritables buts de l'éducation », et « la préoccupation à se compléter dans ses enfants ne peut que mener dans la plupart des cas à des exagérations ou des erreurs ».

L'auteur démontre que les premières fixations de l'enfant s'opèrent bien plus tôt qu'on ne pense, et il étudie, sous tous ses angles, le développement de l'enfant jusqu'à cinq ans, ajoutant qu'on « peut prévoir, dès cet âge, le drame de sa vie future ». Il est question de la formation des perceptions, des émotions, du langage, des vertus, de l'éducation de la pudeur, en particulier, ainsi que du développement religieux. Dans un chapitre sur « le monde de l'enfant de 6 à 12 ans », il trace l'évolution de son sens moral et le rôle formatif de Dieu et de la personnalité du Christ dans l'épanouissement moral de l'enfant, et il affirme que « vers 12 ans l'enfant est parvenu à un stade d'autonomie morale plus ou moins parfait ».

Les trois derniers chapitres du livre portent sur l'adolescent, qui apparaît comme un mélange d'insubordination et de suggestibilité, qui fait de lui « le gibier de choix des nouvelles idoles ».

L'ouvrage du docteur de Greeff contribuera beaucoup à résoudre l'énigme qu'est l'enfant, cet inconnu, que la plupart des grandes personnes, y inclus les parents eux-mêmes, parviennent rarement à comprendre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

R. SAVATIER. — *La Responsabilité médicale*. Paris, Lethielleux, 1948. 19 cm., 86 p.

Cet ouvrage fortement documenté, qui fait partie de la Collection du Centre d'Étude Laënnec, reproduit le texte de trois conférences données, à Louvain, par le célèbre professeur à la Faculté de Droit de Poitiers. L'auteur reconnaît la difficulté pour les magistrats, qui ne sont pas des techniciens de la science médicale, de s'immiscer dans la médecine, en vue de juger la responsabilité des médecins, et il rappelle et explique l'arrêt de principe que voici: « Le médecin ne répond, en dehors de la négligence ou de l'imprudence que tout homme peut commettre, que si, eu égard à l'état de la science, ou aux règles consacrées de la pratique de son art, l'imprudence, l'inattention ou la négligence qui lui sont imputées, révèlent une méconnaissance certaine de ses devoirs. » Lorsqu'il traite de l'humanisme médical, expression qu'il préfère au mot déontologie, et de la responsabilité civile du médecin, il analyse la nature du contrat médical et indique les droits du malade à la vérité et au respect de sa liberté et de sa conscience morale. Puis, il étudie la responsabilité à chaque étape de la pratique médicale, à savoir prophylaxie, diagnostic, traitement, chirurgie, etc. Il est aussi question de la double responsabilité du médecin au service du malade et au service de la société, ainsi que de l'élément de droit public dans tout contrat médical.

Tout en s'en tenant à l'aspect légal, l'auteur a des pages très judicieuses sur la conscience médicale, sur le médecin de famille, le médecin fonctionnaire, l'eugénisme, l'hypnose, l'insémination artificielle, la narco-analyse, etc.

Ce petit livre substantiel sera lu avec profit par les juristes, qui peuvent être appelés à se prononcer sur la responsabilité d'un médecin, par les médecins eux-mêmes, qui doivent les premiers respecter « le sacerdoce médical » et à qui il est bon parfois de rappeler leur devoir envers ceux qu'il s'engagent à soigner, et par le grand public, les malades actuels ou potentiels, qui auraient tout à gagner d'être renseignés sur l'étendue de leurs droits à l'égard des médecins à qui ils se confient.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ÉTIENNE DE GREEFF. — *Âmes criminelles*. Tournai, Castermann, 1949. 20 cm., 260 p.

Dans cet ouvrage, qui fait partie de la collection « Lovanium », le docteur de Greeff, professeur à l'École des Sciences criminelles, à Louvain, donne le fruit de ses vingt ans d'expérience comme médecin anthropologue dans l'administration pénitentiaire de la Belgique.

Avec une acuité psychologique remarquable, il décrit le processus d'anesthésie morale, qu'il appelle « criminogène », par lequel le criminel semble passer et qui restreint sa liberté, au point que l'auteur peut écrire, à la page 9: « Quoi qu'en disent les bien-pensants, les criminels ne sont pas libres de tuer ou de ne pas tuer. » Cette phrase qui doit surprendre devient moins effarante dans son contexte.

Ce livre projette une vive lumière non seulement sur le problème criminologique, qui est beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine, mais aussi sur le mystère de l'âme humaine en général. Il analyse la réaction de l'honnête homme devant le crime, et tâche de pénétrer dans l'esprit du magistrat qui s'apprête à

prononcer une sentence. Il dépouille, pour notre instruction, les dossiers détaillés de plusieurs cas concrets et étudie la personnalité criminelle à l'aide de statistiques anthropologiques recueillies dans les prisons.

Le rôle de l'alcool dans la genèse de bien des actes délictueux, les rapports énigmatiques de certaines formes de criminalité avec la vie instinctive, et la comparaison des facteurs sociaux (milieu, occasions) et des facteurs pathologiques (tares, obsessions) de la criminalité sont l'objet de fines et profondes observations. Enfin, sous le titre de *Niveau intellectuel et criminalité*, il a soin d'éviter les généralisations d'usage et arrive à des conclusions nuancées. Ses réflexions finales sur la probation et la rééducation nous le révèlent comme un expert en criminologie, un psychiatre averti, un psychologue spiritualiste et un homme de cœur.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

LOUIS DUPRAZ. — *Contribution à l'Histoire du Regnum Francorum pendant le Troisième Quart du VII<sup>e</sup> Siècle (656-680)* — [Titre de la couverture: *Le Royaume des Francs et l'Ascension politique des Maires du Palais au Déclin du VII<sup>e</sup> Siècle (656-680)*]. Fribourg en Suisse, Imprimerie Saint-Paul, 1948. 24 cm. 426 p., 3 annexes: 1 planche, 1 tableau généalogique, 1 carte géographique.

L'ouvrage de M. Dupraz présente quatre études particulières: 1° Le diplôme de Lothaire 1<sup>er</sup> du 21 octobre 843 et le diplôme de Clotaire III concédant l'immunité au monastère de Saint-Denis (660-662). Ce dernier diplôme est aujourd'hui perdu. L'A. essaie de reconstituer une partie du dispositif, en partant des diplômes postérieurs de confirmation. 2° La succession de Sigebert III et la chronologie royale mérovingienne dans les années 656 à 662. C'est dans ce court espace que l'on doit placer le règne de Dagobert II, fils légitime de Sigebert III; puis ce que l'on a appelé le coup d'état de Grimoald; puis l'accession au trône de Childebart, fils selon le sang de Grimoald et adopté légitimement par Sigebert III; puis la destruction de Grimoald et la disparition de son fils Childebart; un court interrègne puis l'accession au trône d'Austrasie de Childéric II, fils de Clovis II et de la reine Balthilde. 3° Les Mérovingiens de Neustrie et l'ouverture de la succession de Sigebert III d'Austrasie (1<sup>er</sup> février 656). Dans ce chapitre, l'A. étudie les répercussions qu'eurent en Neustrie les événements qui se passèrent en Austrasie de 656 à 662. Les Neustriens, reconnaissent passagèrement, sans enthousiasme toutefois, la régularité du titre de Childebart l'adoptif. Mais bientôt, ils tendent un piège à Grimoald et le mettent à mort. Childebart disparaît dans un court intervalle, sans que l'on sache trop comment. Durant l'interrègne qui précède l'avènement de Childéric II, c'est effectivement la reine Balthilde qui gouverne au nom de son fils aîné, Clotaire III. 4° Le coup d'État de Grimoald, fils de Pépin l'Ancien (660-662). L'auteur donne une interprétation personnelle et nouvelle de fameux coup d'État. A proprement parler, il n'y eut pas de coup d'État. Sigebert III adopta comme héritier, au cas où il n'aurait pas de fils, Childebart, fils de Grimoald, le maire du palais d'Austrasie. Puis le roi a un fils, qui, à la mort de son père, règne sous le nom de Dagobert II. Le jeune roi est exilé en Irlande, non seulement à l'instigation de Grimoald, mais à celle des Mérovingiens de Neustrie. Ceux-ci croient pouvoir réaliser l'unification du *Regnum Francorum* en réunissant de nouveau l'Austrasie à la Neustrie. Mais Grimoald établit son fils Childebart sur le trône d'Austrasie, ce que les

Austrasiens ont considéré comme une accession régulière. Le règne dura peu. Les Neustriens prirent Grimoald à un piège et le firent périr. Childebart disparut peu après.

Le livre de M. Dupraz est extrêmement dense, fortement documenté, d'un abord peut-être pas absolument facile. On aimerait signaler ici, sans prendre position sur un problème ou les historiens se séparent encore trop nettement, l'étude diplomatique très détaillée par l'immunité mérovingienne (p. 29 et suiv.). L'immunité n'était point constitutive d'un droit personnel (contre Kroell), ni d'un droit réel (contre Levillain). Elle n'était pas directement l'exemption fiscale, mais « elle donnait à l'immuniste un statut juridique de droit public privilégié qui informait les biens-fonds de l'immuniste d'une propriété légale exceptionnelle, l'exemption . . . Dans tout précepte, l'assentiment ou, plus exactement, la décision est la partie essentielle du dispositif; l'ordre aux fonctionnaires, que certains diplomates dénomment, dans les *auctoritates immunitatum*, la clause d'exclusion, est un corollaire de l'immunité et de l'exemption » (p. 387). Nous mentionnons ce problème comme étant le plus considérable du volume aux points de vue juridique et diplomatique. On lira également avec un grand intérêt l'étude de l'A. sur les expressions *factum*, *datum*, *exemplaria* (p. 120-130). On trouvera à la deuxième annexe le tableau généalogique des Mérovingiens selon les travaux de Levison, Krush et d'après l'étude de l'auteur lui-même.

L'A. a réussi à poursuivre la rédaction de son ouvrage « à temps perdu » (p. 7). Ce « fruit tardif » est dû à l'enthousiasme pour le haut moyen âge « uni à l'attrait qu'ont la sérénité et la douceur des choses passées » (p. 8). De l'histoire des choses passées, M. Dupraz a su étudier une tranche extrêmement difficile avec un sens critique sévère joint à un flair très judicieux.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

\* \* \*

JOHN L. LAMONTE. — *The World of the Middle Ages. A Reorientation of Medieval History*. New York, Appleton-Century-Crofts, [1949]. 24 cm., xxi-827 p., 8 pls., 18 c. géogr., 25 tables généalog.

M. John L. LaMonte, professeur à l'Université de Pennsylvanie, dont la compétence d'historiographe est bien établie, livre au grand public le fruit de vingt-cinq années de professorat. Plus de onze siècles d'histoire médiévale en une vaste synthèse qui ne le cède en rien aux meilleurs ouvrages du genre. Et ce n'est pas un mince mérite quand on sait les difficultés auxquelles s'exposent de telles entreprises. Tel ne réussira qu'à monter un squelette d'histoire trop dépourvu de cette musculature que sont les faits, quitte à leur substituer une parure, plus ou moins heureusement ajustée, de réflexions personnelles. Un autre développera outre mesure une période particulière au détriment d'aspects pourtant essentiels; ou encore attachera une même importance à tous les événements sans tenir compte de cette première loi de la synthèse historique ainsi formulée par Belloc: « Truth lies in proportion » (*Crisis of Civilisation*, p. 12). Nous croyons que l'A. a réussi à surmonter tous ces obstacles, et non sans élégance.

*The World of the Middle Ages* offre quelque 800 pages d'un texte bien étoffé de faits ou de descriptions immédiatement basées sur eux. Texte dense, sans considérations étrangères à la matière historique. Texte toutefois suffisamment jalonné de titres et de sous-titres précis pour permettre au lecteur de pren-

dre haleine et de s'orienter lui-même. Des cartes géographiques nombreuses, des tableaux généalogiques et des listes dynastiques distribués dans le texte ou donnés en appendice rendront d'inappréciables services car, à certains moments, l'histoire voyage beaucoup et des dynasties défilent rapidement: c'est inévitable dans une synthèse, et surtout une synthèse médiévale.

L'âge médiéval de M. LaMonte s'étend du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup>, et il couvre l'Europe entière, orientale aussi bien qu'occidentale. Ce n'est donc pas uniquement une histoire de la chrétienté. Dans les deux premiers livres surtout, l'A. a largement étudié les civilisations byzantine, musulmane et slave. Note d'intégrité qu'il faut signaler, d'autant plus que l'A. la considère comme la caractéristique principale de sa synthèse, elle correspond à ce qu'il annonce au sous-titre de son ouvrage: « A Reorientation of Medieval history. »

La matière est distribuée en 6 livres sur la base d'un critère chronologique suffisamment justifié d'ailleurs par l'évolution du donné historique. I. *The Decline of Roman Unity* 330-630. II. *The Ascendancy of the East*, 630-1050. III. *The Ascendancy of the West*, 1050-1200. IV. *The Apogee of the Middle Ages: The Thirteenth Century*. V. *The Cultural Revival of the West*, 1100-1300. VI. *The Decline of the Medieval World*, 1300-1500. On remarquera que l'A. consacre trois livres à la période de sommet du monde médiéval, soit les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, sans pour autant traiter à la légère les autres périodes. Il a tenu compte des proportions. Chaque livre, à son tour, constitue une synthèse dont le sens est défini par son titre et la brève vue d'ensemble qui l'introduit. Tous les aspects historiques (politique, religion, culture, commerce, etc.) de toute l'Europe de l'époque sont l'objet d'une attention mesurée à leur importance respective. Les subdivisions ultimes, de deux pages en moyenne, coiffées d'un titre précis, constituent autant de tableaux pour la plupart fort bien réussis. De l'ensemble, il se dégage une heureuse harmonie qui n'est pas la moindre qualité de l'ouvrage.

L'A. n'affiche pas de prétention strictement scientifique, du moins au point de vue technique. Aucune référence en dehors des citations. C'est donc dire que le chercheur désireux de remonter aux sources n'y trouvera pas même les indications essentielles. Il devra, si nécessaire, recourir aux ouvrages mentionnés à la fin du volume dans une bibliographie classifiée et assez bien choisie, mais très sommaire. De cette absence d'apparat scientifique, il ne serait pas juste de conclure qu'on nous sert une quelconque vulgarisation. La science et la longue expérience de l'A. nous interdisent de supposer qu'il ne s'est pas assimilé les sources de son monde médiéval. Le résultat obtenu en témoigne d'ailleurs assez éloquemment. Tout compte fait, même le spécialiste y gagnera à savourer, pour une fois, un exposé d'ensemble non hérissé de renvois.

Quant à la « pure objectivité historique », l'A. concède, au prologue, qu'elle demeure un idéal impossible à atteindre (p. viii). Du moins dans un exposé d'une telle étendue, ajouterons-nous. En réalité, le récit est généralement conforme aux conclusions des meilleurs historiens. Les réserves que nous croyons pouvoir faire, à ce propos, n'entament pas la substance de l'ouvrage.

Ainsi, au paragraphe intitulé: « The blood of the Martyrs » (p. 23), on affirme que l'adhésion à la « secte » chrétienne n'a pas constitué, *per se*, un motif suffisant à condamnation que sous Dioclétien. Comment alors interpréter la Lettre de Plinie, le Rescrit de Trajan, l'Acte des martyrs scilitains et l'*Apologeticum* de Tertullien? Le motif des condamnations retenu dans ces documents, n'était-ce pas simplement la qualité de chrétien, le *nomen christianum*? De même, il

n'est pas prudent d'affirmer, sans plus, que l'Église primitive se réunissait dans les Catacombes (p. 27). N'a-t-on pas trop longtemps abusé de cette prétendue vie souterraine de l'Église au temps des persécutions ? L'A. ne paraît pas favorable aux ermites : il souscrit à deux conclusions de C. Kingsley qui sont vraiment trop brutales (p. 33). Il prend aussi rudement à partie les moines orientaux dans la fameuse querelle iconoclaste (p. 126 et suiv.). Qu'il y ait eu des moines iconolâtres, personne n'en doute. S'ensuit-il que nous devions tenir pour superstitieux et bigots tous ceux qui se sont opposés au décret de Léon l'Isaurien ? Entre l'iconolâtrie et l'iconoclasme, il y a un juste milieu qui, d'ailleurs, a fini par triompher. Condamner l'excès iconoclaste, ce n'est pas nécessairement s'aligner avec les forces de la superstition, ainsi que l'A. l'affirme du pape Grégoire II (p. 127). Et une telle attitude, de la part du pape, ne procède pas nécessairement de l'ignorance de la situation ou d'un conservatisme naturel ; elle s'explique assez bien, en toute hypothèse, par un souci d'orthodoxie qui tient lieu de toute autre excuse.

À propos de cette querelle encore, il conviendrait de nuancer l'affirmation qui fait de Charlemagne un défenseur de l'iconoclasme des empereurs contre le clergé (p. 158). Il serait plus juste de dire que la doctrine des *Libri Carolini* et les décrets de Francfort rejettent, il est vrai, les décisions du concile de Nicée faussement accusé d'iconolâtrie, mais sans cependant approuver la politique excessive et destructrice des empereurs et du concile iconoclaste de 754.

Nous croyons, aussi, que l'A. a inutilement chargé la mémoire de Boniface VIII de petites bassesses historiquement douteuses (p. 439-440). Le tableau reste assez sombre sans elles. De même, il est regrettable que, dans un moment de distraction sans doute, l'A. ait reproduit cette légende trop répandue qui attribue aux fétides émanations de la cour romaine la révolte de Luther (p. 722). On sait que cette rupture est en réalité le dénouement malheureux de l'évolution d'une doctrine personnelle que l'Église a jugée hérétique. C'est la contradiction qui lui a tourné le nez dans le vent ! Une dernière remarque au sujet du paragraphe « Types of towns : Communes » (p. 272). L'A. s'en tient à Pirenne dont l'autorité certes est grande en cette matière. Il aurait dû cependant mentionner les conclusions opposées de l'étude fort sérieuse de Petit-Dutaillis sur les communes françaises. Il nous semble que ce dernier eût été assez surpris d'apprendre qu'il partageait les théories de Pirenne et de C. Stephenson sur ce point (p. 778).

On voudra bien noter que ces quelques remarques ne tendent pas à jeter du discrédit sur une synthèse dont la valeur est évidente. Imprécisions inévitables dans une telle vue d'ensemble. Notons en terminant que l'exposé est des plus vivants. Conséquence, sans doute, de son origine scolaire. Jugements précis qui frappent fort, formules brèves qui résument bien une situation, réflexions piquantes, paradoxes inattendus, tout cela soutient l'attention de l'élève et impressionne la mémoire. Le lecteur ne regrettera pas que cette vivacité pédagogique soit passée dans le texte. Il se souviendra, toutefois, qu'il est toujours loisible au professeur de tempérer par des explications ultérieures — impraticables dans une synthèse — ce que certaines affirmations auraient de trop absolu. *The World of the Middle Ages* rendra service aux étudiants et il mérite d'être lu par tous ceux qui s'intéressent à cette attachante et sympathique période de l'histoire européenne.

A. ALLIX, R. GUILLIER, J. LAMBERT et R. PELLOUX. — *Les Fondements de la Politique extérieure des États-Unis*. Paris, A. Colin, 1949. 24 cm., 206 p.

Ce huitième numéro de la collection « Cahiers de la Fédération nationale des Sciences politiques », est dû à la plume de M. Allix, recteur de l'Université de Lyon, et de trois professeurs de la Faculté de Droit de cette même université. Les quatre études n'ont aucun rapport entre elles, si ce n'est qu'elles ont trait à la politique extérieure des États-Unis et sont écrites afin d'en faire comprendre aux Français les sources profondes.

La contribution brève mais dense de M. Allix, intitulée *Les conditions naturelles de l'occupation humaine*, indique comment l'étendu du pays et la diversité des populations ont influencé l'occupation humaine et donné à la civilisation américaine un caractère de « colonie d'Europe ».

M. Lambert, étudiant *la Formation des attitudes américaines en matière de politique extérieure*, montre que les États-Unis ont passé, en quelques années, de l'isolement à la prépondérance et que les nations du monde se doivent de comprendre non seulement la politique officielle, mais aussi l'opinion publique américaine. Cette dernière, où traditionalisme et innovation, isolationisme et impérialisme culturel se mêlent, est finement analysée, à la lumière des facteurs psychologiques de la sensibilité américaine. L'auteur explique aussi les fondements du pacifisme américain, qu'il compare à celui d'Europe, et traite de l'idéalisme américain et des responsabilités de la prépondérance. Nous ne pouvons résister à l'envie de citer une phrase de ce magistral article: « Dans une période où la technique de la guerre psychologique a été remarquablement développée et où la propagande est devenue une science, il n'est pas besoin d'un grand effort pour présenter les interventions américaines les plus généreuses et les plus désintéressées comme dictées par l'égoïsme et par l'impérialisme et c'est une propagande dont on ne peut se défendre que par un effort de compréhension du caractère américain. »

Sous l'en-tête *Océan Pacifique et politique extérieure des USA* [ sic ] M. Guillier montre que, pendant près d'un siècle, la « frontière » américaine a glissé vers l'Ouest et que les États-Unis ont eu une tendance à interpréter les questions mondiales à travers leurs intérêts dans le Pacifique et en fonction de leurs relations avec la Chine et le Japon, mais que, pour le moment, il n'y a plus de question du Pacifique et « la fin de la frontière » pourrait fort bien se situer dans l'année 1947, celle du plan Marshall.

Un article de M. Pelloux intitulé *Un nouveau Machiavel: James Burnham et ses idées sur la domination du monde*, donne un sommaire des œuvres peu banales de Burnham, en particulier *The Managerial Revolution* (L'Ère des Organisateurs) et *The Struggle for the World* (Pour la Domination mondiale). Le premier des ces livres apporte une vision de la société future où l'effondrement du capitalisme ne ferait pas place au socialisme, mais à une société dictatoriale marquée par l'avènement d'une nouvelle classe dominante, celle des « Managers » ou organisateurs. Le second ouvrage recensé évoque le grand problème international d'aujourd'hui, à savoir, la rivalité des États-Unis et de la Russie soviétique pour l'empire mondial. L'auteur de l'article ne semble pas partager les convictions de l'économiste américain sur le caractère vil, malhonnête et inhumain du communisme, mais il reconnaît cependant que la manière réaliste de Burnham

de poser la question et de démasquer l'adversaire « nous oblige à repenser bien des problèmes ».

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

ANDRÉ SIEGFRIED. — *Géographie électorale de l'Ardèche sous la III<sup>e</sup> République* Paris, A. Colin, 1949. 24 cm., 140 p.

Cette monographie, qui est le neuvième des « Cahiers de la Fédération nationale des Sciences politiques », dont M. Siegfried est le président, indique l'évolution politique, durant trois quarts de siècle, d'un département français que l'auteur connaît à fond, puisque sa mère en était originaire.

Après l'étude des conditions géographiques, économiques et démographiques de cette région, qui tient du Midi et du Massif central, l'éminent professeur du Collège de France extrait, d'un relevé soigneux des statistiques électorales et des votes successifs de ces populations, non seulement une géographie électorale, mais un portrait bien nuancé des modes de vie et des courants d'opinion d'une unité politique vivante.

L'auteur consacre de nombreuses pages à analyser le facteur religieux, car, d'après lui, « il est impossible de parler de l'Ardèche, de quelque point de vue que ce soit, sans attacher une place importante au facteur protestant ». À cette occasion, il rappelle que les protestants en France votent traditionnellement à gauche et que « le socialisme ardéchois maintient la propriété et cependant accepte en principe la doctrine marxiste ».

Quelque soit l'intérêt que puisse susciter chez nous l'Ardèche, dont la population n'est qu'un pourcent de la population totale de la France, hâtons-nous de dire que cette étude, enrichie de cartes, de figures et de statistiques, est un modèle du genre.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

FERNAND VAN STEENBERGHEM. — *Directives pour la Confection d'une Monographie scientifique, avec Applications concrètes aux Recherches sur la Philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr. Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1949. 20 cm., 86 p.

Spécialiste en sciences médiévales, on comprend que l'A. ne se contente pas de nous donner un précis de méthodologie générale, mais qu'il veuille y faire des applications concrètes au domaine qui l'intéresse. Il repasse cependant les sujets que l'on retrouve dans tous les traités de méthodologie: le choix du sujet, les travaux auxiliaires (préparation philosophique, préparation historique, préparation linguistique, préparation technique et sciences auxiliaires), l'heuristique, la documentation, la critique, la construction et la rédaction.

Nous ne pouvons que nous joindre au concert unanime de louanges que la critique a adressé au distingué professeur de Louvain. Ces 86 pages sont remplies de conseils précieux. L'A. a également trouvé le moyen de signaler aux étudiants, nombre de répertoires et d'instruments de travail, utiles non seulement pour le moyen âge, mais pour tout travail scientifique en philosophie.

Nous souhaitons une très large diffusion à ces excellentes *Directives*.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

LUIGI BOGLIOLO. — *La Tesi di Laurea. Guida al lavoro scientifico per gli studenti universitari*. Torino [etc.], Società Editrice Internazionale, [1948]. 23 cm., 87 p.

Tous les professeurs adonnés à l'enseignement universitaire remarquent les difficultés qu'éprouvent les étudiants dans la préparation de la dissertation doctorale. Le R. P. Bogliolo, salésien, veut leur venir en aide par son court traité de méthodologie. Il reprend lui aussi, à l'intention des étudiants italiens, les points communs à tous les manuels: *L'uomo e la scienza, La scelta del tema, Le scienze ausiliari e la preparazione tecnica, L'euristica (la biblioteconomia, la bibliografia, la compilazione della scheda bibliografica), La documentazione scientifica, La critica, la composizione o sintesi mentale, la redazione o stesura, lavoro e igiene mentale, Lo spirito del lavoro*.

S'il est vrai, comme le dit M. Harsin dans son manuel de méthodologie historique *Comment on écrit l'histoire*, que « c'est un peu le cas de tous les manuels de méthodologie historique de ne pouvoir guère sortir du champ des banalités. Et pourtant certaines de ces banalités sont particulièrement bonnes à répéter et toutes sont utiles à lire », il faut dire que le R. P. Bogliolo sait bien dire les choses et de façon pratique. Ce petit volume rendra de très grands services aux étudiants qui pourront y recourir pour une foule de détails utiles et qu'ils sont si souvent portés à oublier au moment de la rédaction de la thèse.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.

\* \* \*

JACQUES HÉBERT. — *Autour de l'Afrique*. I. *La Route du Désert*. II. *La Route noire*. Montréal, Fides, 1949. 20 cm., 176 et 196 p.

Il plaît de voir deux jeunes Montréalais — sont-ils si jeunes ? ils étaient scouts il y a dix ans — il plaît, dis-je, de les voir pris du mal de voyager et partir pour leur grand tour d'Afrique. On partage, au départ, leur enthousiasme, mais on se demande, avec raison, comment cela va se passer, et surtout comment, avec des moyens de fortune, cela va finir. N'ayez crainte ! Si, comme moi, vous n'avez pas grand confiance dans leur bagnolle, surnommée l'Alouette, et qui crèvera d'enlèvement au Sahara, sachez, en revanche, qu'ils sont bien équipés, moralement. Du courage, de l'endurance, de la débrouillardise, il leur en faudra pour traverser plus de vingt pays à peine ou point civilisés, pour affronter et supporter des courses épuisantes, la chaleur et le froid, la faim et la soif, les moustiques, la saleté, la vermine et, plus que tout, les tracasseries de fonctionnaires hargneux et volontairement malveillants. D'autre part, tout n'est pas misère. La joie de découvrir un continent. L'enrichissement qui en est le fruit. Et puis, ces francs dévouements, ces secours qui arrivent souvent à point nommé.

Ils sont partis, deux de nos braves gars ; et ils sont revenus. C'est le résultat de leur expérience, notée au jour la journée, que l'un d'eux, Jacques Hébert, nous livre en deux bouquins édités par Fides et abondamment fournis de hors-textes. Le style, comme il convient, est celui du journal ; en général très correct, il se laisse lire avec plaisir et facilité.

En terminant, on se pose une question : « Recommenceraient-ils ? » J'entends leur réponse : « Et pourquoi pas ? »

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

SEGRETERIA DI STATO

Du Vatican, 23 Septembre 1950

DI

SUA SANTITÀ

N. 237241

*Mon Révérend Père,*

*Vous avez voulu profiter de l'occasion de l'Année Jubilaire pour offrir à Sa Sainteté dix-neuf volumes de la « Revue de l'Université d'Ottawa » et quarante-six autres ouvrages, que divers professeurs et collaborateurs de celle-ci ont publiés en ces dernières années.*

*Je suis heureux de pouvoir vous assurer que le Saint-Père a réservé le meilleur accueil à ce filial hommage, qui témoigne très éloquentement à Ses yeux de l'activité scientifique du méritant institut d'enseignement supérieur dont vous avez la charge.*

*Il a Lui-même, à plusieurs reprises, comme vous le savez, insisté sur l'importance de cet enseignement pour la défense et la propagation de la vérité dans le monde d'aujourd'hui. Il ne peut donc que Se réjouir paternellement de voir Ses fils de l'Université d'Ottawa s'inscrire avec honneur dans cette phalange d'hommes d'études désireux de faire progresser la science à la lumière de la foi. Leur production littéraire, d'une notable importance, constitue une belle contribution à la culture générale de leur patrie; et leur esprit de filial attachement à l'Église et à son Chef est la meilleure garantie des fruits que cette activité a portés et portera encore pour le plus grand bien des âmes.*

*En souhaitant que l'Université d'Ottawa continue à s'illustrer par des travaux de valeur et en nombre toujours croissant, Sa Sainteté vous envoie, ainsi qu'à tous vos collaborateurs, en gage de Sa reconnaissance et avec Ses plus paternels encouragements, la Bénédiction Apostolique.*

*Veillez agréer, Mon Révérend Père, l'assurance de mon religieux dévouement en N.S.*

*Le R. P. Charles Laframboise  
Recteur Magnifique  
de l'Université Catholique  
OTTAWA*

**J. B. MONTINI**  
*Subst.*

# *Libération de l'homme* \*

---

Il fait bon de revenir à des demeures anciennes. On y retrouve un peu de ce qu'on a été, le souvenir des amitiés disparues, la figure familière d'anciens compagnons. On foule le champ des travaux et des songes passés et l'on y repère pour soi seul, la trace de ses pas.

Il y a vingt-cinq ans, j'entrais au Ministère des Affaires extérieures et je venais vivre parmi vous. Aux autorités de l'Université d'Ottawa je suis reconnaissant de s'être souvenues de cet anniversaire.

Depuis le temps que je fréquentais assidûment, auditeur ou conférencier, la Société des Conférences, votre maison a grandi, mais son visage n'a pas changé: d'une génération à l'autre, les mêmes qualités animent la jeunesse et les mêmes vertus soutiennent les maîtres. Ce perpétuel renouvellement empêche des institutions comme la vôtre de vieillir. Pour les hommes, hélas ! il en va tout autrement.

L'onde antique est tarie où l'on rajeunissait:

Comme il n'est plus de Styx, il n'est plus de Jouvence. C'est ainsi que votre bienveillance m'accorde, à titre de faveur, un parchemin que mon âge n'est plus en mesure de conquérir. Pour ne l'avoir pas mérité, je ne me réjouis pas moins de le recevoir, et grande est la gratitude que je vous en ai.

N'est-ce pas un symbole rassurant, pour notre vie nationale, que, sur les bords du canal Rideau, la cité universitaire fasse pendant à la Cité parlementaire et administrative ?

Il nous paraîtrait vain de confier à la politique et à la diplomatie la défense de notre patrimoine, s'il n'y avait, pour en assurer la conservation et la mise en valeur, des écoles de haut savoir. Sans elles, notre société pourrait difficilement prendre conscience d'elle-même, de son existence matérielle et spirituelle, des réalités qui, phares lointains, doivent l'orienter et marquer le but de son cheminement.

\* Discours prononcé dans la salle académique de l'Université d'Ottawa, le 19 septembre 1950.

Personne ne souhaite dorénavant, à l'instar de Platon, une république où les philosophes seraient princes. La mission des clercs n'est pas tant de gouverner que de former et d'éclairer les gouvernants. Dans le règlement des querelles et des conflits, ils sont appelés maintenant à jouer le rôle capital de guides et de pacificateurs. Dans le heurt des *intérêts*, leur *désintéressement* ajoute à l'autorité de leurs conseils.

L'histoire nous montre, au cours des âges, une singulière répétition de certains phénomènes : crises, dévastations, catastrophes, en même temps qu'une singulière reprise de mouvements régénérateurs.

Chaque siècle fournit un honorable contingent de moralistes, de censeurs, de redresseurs ; depuis les prophètes bibliques jusqu'à nos contemporains, la liste en est longue. Sommes-nous meilleurs que nos devanciers ? J'en doute. Sommes-nous pires ? Je ne le crois pas. Qu'il soit de Ninive ou de Babylone, d'Athènes ou de Rome, de la Cité antique ou de l'État moderne, l'homme ne change guère. C'est avec raison qu'un Caton, un saint Paul, un saint Bernard, un Savonarole condamnent l'impiété, la prévarication, l'injustice, le dérèglement, l'iniquité. Chaque siècle paie lourdement ses fautes, et l'on voit se vérifier d'une façon cyclique la prophétie de Sophonie : « Le jour de Yahweh viendra, jour de fureur, jour d'angoisse, jour de ruine et de désolation, de ténèbres et d'obscurité, de nuages et de brouillards denses. Trompettes ! Alarmes sur les villes fortes et les créneaux ! Les hommes seront dans la détresse ; leur sang mouillera la poussière et leur chair deviendra fumier. »

Nous venons de connaître ces jours affreux, et nous découvrons, avec une tristesse accablée, le chaos qui les suit, chaos des idées, des doctrines, des systèmes.

Le philosophe de Sils-Maria prétendait que notre civilisation ne réfléchit plus, qu'elle craint de réfléchir. Or, il n'est peut-être pas inopportun de faire un retour sur soi-même et de se demander comment on peut prévenir le naufrage des valeurs spirituelles et celui des vertus rédemptrices.

Sur le plan théorique, il est loisible aux philosophes de soutenir, en invoquant Aristote, que tous les systèmes de gouvernement se valent. A l'heure actuelle, cependant, entre les régimes de force

et les régimes de liberté, l'écart est si grand qu'une telle indifférence devient impossible. Les premiers ont englouti les peuples dans la masse, dont ils ont fait un troupeau, ou plutôt un magma. Les seconds s'appliquent à sauvegarder des acquêts de civilisation. Malgré les doutes qui parfois les paralysent, les lenteurs qui compromettent souvent leurs entreprises, en dépit de leurs fautes, de leurs tâtonnements et de leur indécision, ils voient dans les détenteurs de l'autorité les « vicaires de la multitude », comme dit saint Thomas d'Aquin. Ils sont les seuls, sinon à garantir pleinement, du moins à reconnaître les droits inaliénables de l'homme et de la famille.

Si les démocraties manquent de confiance, c'est sans doute parce qu'elles ne se sentent pas sans peur et sans reproche. Elles ont des démissions à se faire pardonner, des idées fausses à redresser, des erreurs à expier. Il appartient à ceux qui sont les gardiens et les apôtres de la vérité de les aider à voir clair en elles-mêmes, et de favoriser l'épanouissement des puissances de bien qu'elles renferment.

Dans notre état déchu, nous sommes souvent forcés d'opter pour le moindre mal. Mais si la perfection est hors d'atteinte, rien ne nous empêche d'y tendre, en écartant les obstacles qui entravent notre montée vers un idéal social conforme aux aspirations communes. Les nations libres éprouvent confusément le besoin de défendre certaines positions, conquises par des siècles de luttes, contre les exactions des chefs et les excès des foules. Y renoncer serait ouvrir l'écluse aux débordements d'une nouvelle barbarie. Mais ce sentiment, pour sincère qu'il soit, n'est pas une conviction. Les mythes qui l'inspirent sont trop factices pour engendrer la certitude.

Malgré les majuscules dont elles se parent, malgré le culte qu'on leur voue, les idéologies qui s'affrontent au-dessus du choc des armées se révèlent impuissantes et vides, comme ces pauvres insignes de bois peint, comme ces totems que brandissaient les sauvages dans les batailles de tribus. Faute de mieux, ces abstractions, aussi intransigeantes et aussi dévorantes que les appétits qu'elles recouvrent, sont érigées en universels symboles d'explication. À ces succédanés d'absolu, notre tâche consiste à substituer un réalisme qui tienne compte de l'homme total, et qui lui offre la possibilité de s'accomplir. Le

détournant des idoles qu'il s'est forgées dans un accès d'orgueil, replaçons l'homme en face de lui-même et de sa vocation réelle.

C'est par l'action de l'intelligence et de la volonté disciplinées, non sous l'empire de l'émotion ou de la violence, que se réalise tout progrès véritable. Il serait assez facile de rallier nos énergies contre des conceptions étrangères à nos habitudes de vie et de pensée; mais si nous triomphions maintenant dans une épreuve de force, nous n'aurions réussi qu'à ajourner le règlement des comptes. Dans une courte formule, Barrès a défini le motif péremptoire qui unissait ses compatriotes contre l'agresseur: « La Patrie, c'est les Prussiens. » Ce réflexe négatif ne vaut plus dans une lutte dont l'enjeu est plus important que le prestige national. Il ne suffit pas de nous serrer les coudes pour mieux serrer les poings. Devant la menace que font peser sur nous ceux qui se sont faits les champions d'une doctrine dissolvante, quelques-uns par ressentiment ou par désir de domination, mais la plupart par contrainte, il est nécessaire que nous ayons des raisons positives de combattre. À l'unanimité tout extérieure des États totalitaires, les nations libres doivent opposer l'unanimité morale, fondée sur l'adhésion des esprits et des cœurs. Il s'agit pour elles de renouer avec le christianisme.

À compter de l'instant où les principautés d'Europe ont commencé à contester le magistère spirituel de l'Église, les liens qui avaient uni l'Occident se sont graduellement relâchés. Au morcellement des Empires et des États a succédé l'émiettement de l'armature sociale. Toute hiérarchie s'effondrant, chacun devenait un absolu. L'homme, à quelque classe, à quelque race qu'il appartienne, prend conscience de ses droits et de sa puissance créatrice. Croyant se libérer, il se prépare un nouvel esclavage. Aucune norme supérieure ne régit plus les relations des citoyens et des pays entre eux. La politique cesse d'être une prudence pour devenir un art. La morale cède le pas à la convention arbitraire et fugace. Dans ce laisser-aller général, des inégalités reparaissent. D'une part, ceux que les circonstances favorisent se refusent aux réformes qui amèneraient la participation de tous à un mieux-être général. D'autre part, des populations entières se délivrent de leurs préoccupations intérieures dans les « vacances perpétuelles » imposées par un dirigisme déver-

gondé. Elles tirent une sorte d'ivresse de leur anéantissement dans un tout anonyme.

Nous assistons alors au spectacle atterrante de la dissolution collective dans la masse. Des générations se suicident, sans espoir, sans même le désir de jouir des richesses qu'elles ont contribué à créer : elles s'immolent à un avenir mythique. La promesse illusoire d'une fraternité universelle justifie la haine et l'oppression. Plus de critique, plus de contrôle, plus de libre arbitre dans cet abandon aux exigences tentaculaires des puissances terrestres.

Dès que la société prend à l'homme plus qu'elle ne lui rend, elle manque à sa fonction, qui est d'équilibrer les sacrifices et les services. D'un côté du rideau de fer, comme de l'autre, on trahit, à des degrés différents, cette obligation de fournir à chacun l'occasion de se dépasser. C'est par l'emploi irrationnel de la machine que les États démocratiques jouxtent les États totalitaires. Par un étrange renversement, la matière, « principium limitationis et divisionis » au dire des scolastiques, devient terrain d'entente. Des régimes, ennemis par la pensée, se rejoignent dans la technique.

En s'appropriant les secrets des conquêtes matérielles, les nations avaient cru s'affranchir de l'encombrant appareil religieux que la chrétienté leur a légué. Elles ont perdu la maîtrise des démons qu'elles ont déchaînés et qui les ont asservies. L'avancement technique ne s'est pas accompagné d'un avancement moral correspondant. L'homme, ayant nié la primauté du spirituel d'où lui vient sa seule supériorité, n'est pas parvenu à dominer les forces obscures auxquelles il a donné carrière.

Les pays qui, naguère, ont tiré leur prospérité du libre jeu de l'initiative privée penchent à présent vers une réglementation plus sévère de leurs ressources. La planification outrancière supplante, dans d'autres pays, la concurrence et l'exploitation au petit bonheur. Ce n'est pourtant pas en se rapprochant du marxisme que les démocraties préviendront le retour des crises de l'individualisme. On ne corrige pas un abus par un autre. La sagesse ne s'arrête pas à mi-chemin entre les extrêmes : elle se tient à un palier plus élevé.

Chez ceux-là qui ont coupé définitivement toute attache avec le surnaturel comme chez ceux qui en gardent la nostalgie, la machine

assume une puissance démesurée. Chacun se transforme en rouage, dans un vaste engrenage de production, tourné vers l'exploitation toujours plus efficace. Le profit est devenu le mobile de toute réalisation, le critère de toute appréciation. L'écrivain est estimé d'après le débit de ses livres, le peintre d'après le prix de ses tableaux, l'acteur d'après l'importance de son cachet, le dramaturge d'après le nombre de représentations de ses pièces, le directeur de maison d'enseignement d'après le supplément d'élèves qu'il a recrutés et les bénéfices qu'il a encaissés. Tout s'emploie à ordonner, compartimenter, confiner dans une fonction particulière, en vue d'un rendement maximum.

Notre temps semble accablé par l'ampleur et la diversité de ses moyens. Tandis que s'accumulent autour de lui les instruments de plus en plus précis, les engins de plus en plus redoutables, l'homme se voit diminué. Anonymat, irresponsabilité, interchangeabilité, interdépendance, uniformité: voilà les notes dominantes d'un âge qui vise à faire du globe une usine hypertrophiée. Le travail en soi, l'effort personnel deviennent condamnables parce qu'ils risqueraient de détraquer un mécanisme aussi savant. Nul ne peut quitter la place qui lui est assignée, à la table de montage; l'individu est un maillon de la chaîne sans fin.

Ainsi que l'observait Claude Bernard, toute science individualisée dans un système « s'isole et devient un véritable enkystement; toute partie enkystée dans un organisme cesse de participer à la vie générale de cet organisme ». Le technicien qui se blottit dans sa spécialité devient un kyste dans la société. Mais aussi bien la notion d'une société, considérée comme être vivant, ne recueille guère d'adhésions, dans une époque tellement envahie par l'automatisme:

Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressort:

Nul sentiment, point d'âme; en elle tout est corps.

La machine est vorace et réclame constamment de nouvelles pâtures. Pour qu'elle ne tourne pas à vide, on s'ingénie à l'employer à des besoins inédits. C'est la publicité qui se charge de provoquer ces soifs artificielles. Notre romancier Ringuet a mis dans la bouche de Lacerte, brasseur d'affaires, une phrase qui caractérise la pression

des annonceurs sur les consommateurs: « Il faut leur faire demander ce qu'on leur offre. »

On manufacture en série non seulement les objets, mais le matériel humain qui sert à les produire et à les absorber. L'éducation, en maints endroits, s'efface devant la propagande, qui informe de tout et supprime jusqu'à la velléité de comprendre. Mon ami, le regretté Georges Bernanos, m'a dit souvent, avant de l'écrire, qu'il n'est pas d'invention plus funeste que la « machine à bourrer les crânes et à liquéfier les cerveaux ».

La langue elle-même se laisse pénétrer par le galimatias. À l'impersonnalité des foules correspondent les sigles qui, de l'ACFAS à l'UNESCO, enserrent groupements et associations dans l'ésotérisme d'un répertoire renouvelé de la Cabale. Par manie de simplification, on aboutit aux ténèbres.

D'astucieuses mécaniques viennent décharger l'esprit de ses tâches les plus pénibles; l'enregistrement des images et des sons soulage la mémoire qui peut restituer à volonté des impressions passées; des appareils qu'un enfant peut manier exécutent les calculs les plus complexes. On a mis au point une machine qui, paraît-il, traduit un texte dans trois langues, sans l'aide des dictionnaires. « La technique, cette jeune et nouvelle divinité, dit André Siegfried, l'emporte sur la culture, cette déesse en déclin. » On est en droit de se demander si tant de secours, tant de puissants auxiliaires, ne risquent pas de réduire peu à peu notre puissance d'attention et notre aptitude pour le travail mental soutenu ou ordonné. Paul Valéry, qui s'est posé la question, y répondait dans ces termes: « Adieu, travaux infiniment lents, cathédrales de trois cents ans dont la croissance interminable s'accommodait curieusement des variations et des enrichissements successifs qu'elle semblait poursuivre et comme produire dans l'altitude . . . C'est que le temps est passé, où le temps ne comptait pas. L'homme d'aujourd'hui ne cultive guère ce qui ne peut point s'abrégier. L'attente et la constance pèsent à notre époque qui essaie de se délivrer de sa tâche à grands frais d'énergie. La mise en jeu, la mise en train de cette énergie exigent le machinisme, et le machinisme est le véritable gouvernant de notre époque. »

Une image assez exacte de la façon dont tend à se résoudre de nos jours l'antinomie entre l'individu et l'État a paru au frontispice d'un livre de Thomas Hobbes, publié il y a trois cents ans. On y voit, émergeant, derrière des collines, sur une ville entourée de champs, de bois et de châteaux, un géant couronné dont le corps est fait de plusieurs milliers de petits individus agglomérés. C'est le Léviathan contemporain, qui reçoit l'existence des molécules humaines dont il se compose, tandis que ces molécules n'ont d'autre vie que celle du monstre.

Je ne jette jamais les yeux sur cette gravure sans penser, avec quelque amertume, au rôle de plus en plus machinal auquel sont astreintes les administrations. Il est à peu près impossible de concevoir à présent de grands commis, de la taille et de la trempe de Colbert et de Talon, de Goethe, de Samuel Pepys et de Rowland Hill. En devenant cellule, l'employé abdique sa personnalité. La désincarnation des rapports, consécutives à l'extension des entreprises, nous a accoutumés à évoluer dans un milieu fictif de commissions et de bureaux. Nous traitons avec des êtres imaginaires, sans visage et sans voix.

Mon cher Léon-Paul Fargue imagine ce que sera la grande nuit des robots: « J'ai fait souvent ce rêve « étrange et pénétrant » d'un siècle futur où il ne restait plus sur la terre que les inventions du progrès, que les derniers perfectionnements de l'industrie, mais plus d'hommes. Pas un seul ! On y voyait des machines à manger, des machines à fumer, des machines pour apprendre le grec, des machines à aimer, des appareils qui pensaient pour vous, qui appliquaient le socialisme, qui guérissaient de l'aérophagie, de la stérilité, de la paresse, du gâtisme précoce, du manque de goût, de l'absence de style; diverses lampes pour voir dans les intestins, le mensonge ou la musique; des installations pour le remplacement de l'effort, de la mémoire, des dictionnaires, du solfège, du velours, du pain, des lunettes, de l'air pur; on y voyait des usines à fabriquer de l'abstrait, des phonographes à théories; la pilule-journal, la pilule-talent, la pilule-sensibilité; la boisson contre le nez en trompette, contre la taille courte, contre les fautes d'orthographe. Mais d'hommes, point. Personne ! »

De son côté, François Mauriac écrit : « Tout le génie humain est aujourd'hui axé sur la machine. Des hommes retombés à l'enfance construisent d'extraordinaires jouets mécaniques, et ils en sont fiers, et ils admirent comme ça marche bien, et ils fabriquent en série, en un rien de temps, en moins de temps qu'il ne faut pour raser une ville . . . Allons-nous céder à l'obsession de notre décadence, de notre petitesse ? »

Ces cris d'alarme sonnent à point, en un temps où les vagues de fond du matérialisme battent les digues de notre civilisation. Ces idées, que nous prétendons combattre, craignons qu'elles ne continuent d'exercer, chez nous, leurs ravages à notre insu. Il serait tragique d'avoir à constater que l'État démocratique diffère de l'État totalitaire surtout par les formes qu'il met à déshumaniser l'homme. Pourtant, sans une vigilance étroite, il est bien difficile d'enrayer les incursions des théories étatistes. Nous sommes rassasiés d'horreurs, blasés de merveilles. Le prodige et le crime ne nous émeuvent plus. Comment déceler, avec des yeux lassés, un mal sournois, plus inquiétant que la menace militaire du dehors, parce qu'il nous corrompt au dedans.

Pour reprendre la pensée qu'exprimait, le mois dernier, le Saint-Père, dans une allocution au Congrès international des sciences administratives, « qui ne voit, dans ces conditions, le dommage qui résulterait du fait que le dernier mot dans les affaires de l'État serait réservé aux purs techniciens de l'organisation ? Non, le dernier mot appartient à ceux qui voient dans l'État une entité vivante, une émanation normale de la nature humaine, à ceux qui administrent, au nom de l'État, non pas immédiatement l'homme, mais les affaires du pays, en sorte que les individus ne viennent jamais, ni dans leur vie privée, ni dans leur vie sociale, à se trouver étouffés sous le poids de l'administration de l'État. »

Aux négations du communisme, comme aux hésitations des démocraties, il faut substituer les certitudes du christianisme. La fin de l'homme en soi, c'est l'*assimilari Deo* de saint Thomas d'Aquin, vers laquelle il doit tendre, avec l'appui de la société. L'homme, en tant qu'individu, est encadré dans l'État. En tant que personne, il dépasse l'État. C'est sur cette distinction que repose l'humanisme chrétien.

Gonzague de Raynold résume en quelques lignes le sens de cet humanisme, dans lequel s'établit tout naturellement la hiérarchie des droits et des devoirs. « En tant qu'individu, je suis un dans une série, mais en tant que personne, je suis quelqu'un. En tant qu'individu, ma fin ne peut être que celle de la collectivité. En tant que personne, ce n'est pas à la collectivité que je me sens uni, mais à Dieu. Comme individu, il y a des libertés que je dois sacrifier à la collectivité. Comme personne, il y a des libertés que je ne dois pas sacrifier, parce qu'elles n'appartiennent pas à moi seul: elles appartiennent à Dieu. »

On voit assez clairement ce qui se passe quand l'homme renverse cette échelle des valeurs. C'est dans la mesure où il s'éloigne de cet ordre qu'il s'ouvre aux plus barbares crédulités. Quand le christianisme lui manque, c'est à d'autres concepts qu'il demande d'assurer l'unité de ses aspirations. C'est alors qu'il se livre à toutes les fausses mystiques de la Révolution, de la Classe, de la Race, de l'État, de la Nation. Selon le mot de Gustave Thibon, « Les idoles sont par nature exclusives. Elles possèdent des appétits totalitaires ». Là où la raison et la foi n'ont plus d'ascendant, la brutalité de l'instinct étend son empire.

On est forcé de constater que l'abandon du christianisme conduit à la servitude. Seul un humanisme intégral, comme l'appelle Jacques Maritain, et qui considère l'homme dans l'intégralité de son être naturel et surnaturel, peut contribuer effectivement à sa libération. Pour cette tâche de délivrance et de restauration, c'est à des institutions comme la vôtre qu'il revient de donner l'impulsion. Ainsi que l'écrivait, il y a quelques années, le Père Georges Simard, « ce dévouement aux choses de la société et de l'État, telle est la mission temporelle des chrétiens, l'œuvre urgente à laquelle de la part de l'Église les universités sont priées de s'intéresser particulièrement ».

À la suite des grands humanistes, des pédagogues, des philosophes, du cardinal Newman, de Francis Bacon, de John Stuart Mill, réclamons d'abord un élargissement de la culture générale. Nous ne voulons pas de l'instruction à la carte, de l'éducation en comprimés, de cet enseignement strictement spécialisé qui n'a eu pour résultat que de mettre en circulation des pseudo-savants, des ignorants

encyclopédiques, des primaires affublés de diplômes, de licences, de doctorats, qui ne seront jamais que des gamins costumés en pédants, des esprits voués à la puérilité perpétuelle. Il est plus que jamais urgent de rechercher le juste équilibre des humanités et des sciences, de former par la culture générale le caractère et le jugement, de mettre les nôtres en mesure de comprendre et de remplir leur mission dans une société qui doit, pour demeurer humaine, rapprendre à vivre le principe chrétien.

J'ai relevé, dans un ouvrage de John Bartlett Brebner, une citation d'Ortega qui met en lumière la nécessité de relier la pensée au réel: « Celui qui se dit médecin, magistrat, général, philologue ou évêque, c'est-à-dire qui appartient aux classes dirigeantes de la société, s'il ignore ce qu'est aujourd'hui le monde physique à l'égard de l'Européen, est un parfait barbare, quelle que soit sa connaissance du droit, de la médecine ou des Pères de l'Église. De même celui qui n'a pas une conception suffisamment nette des grands mouvements de l'histoire qui ont amené l'humanité à la croisée des chemins, car notre temps est celui des gestes décisifs. De même également celui qui ne saisit pas clairement la façon dont la Pensée spéculative reprend maintenant sa perpétuelle tentative de formuler un plan de l'univers, ou la biologie son explication des fondements de la vie organique ».

Le conflit, plus dramatique qu'il ne l'a jamais été, entre l'autorité et la liberté, ne peut se résoudre par l'aménagement ou la révision des systèmes politiques ou des institutions. Il est au centre de l'homme. Pour en sortir victorieux, l'homme doit fixer, plus haut que lui, sa fin et son destin. Modeste devant les forces qu'il a déclenchées, résigné à son état de créature périssable, confiant dans sa grandeur spirituelle, il doit ressaisir son âme prête à lui échapper. Je souhaite que l'Université d'Ottawa, que les universités canadiennes, dispensatrices de lumières, éclairent notre volonté d'édifier un avenir meilleur sur ce qui mérite de survivre.

Jean DÉSY, LL.D.,  
ambassadeur du Canada en Italie.

# *Anachronismes du XVIII<sup>e</sup> siècle*

---

Vieille France, vieux Paris du dix-huitième siècle ! L'archaïsme des coutumes, des mœurs, du cadre extérieur contredit les idées qui veulent éclore et dont les novateurs philosophes s'entretiennent à huis clos. Les blasphèmes se colportent sous le manteau : le crieur public annonce dans les rues l'ouverture du Jubilé. La foi du peuple demeure vivante et parfois d'une intolérance agressive. Ainsi Charles Jordan, pasteur luthérien d'Allemagne, qui séjourne à Paris, en 1733, pour consulter des livres rares, prend bien soin de ne pas rencontrer sur son chemin « le dieu de la messe que l'on porte aux malades ». Mettre chapeau bas serait pour lui hypocrisie, ne pas se découvrir au passage du viatique, danger : « Il y a du risque aux halles. » Et le même voyageur observe « les foules épouvantables » que la fête de sainte Geneviève rassemble à Nanterre autour d'une eau miraculeuse. Cette foi populaire se complaît dans un irrationnalisme superstitieux qui se heurte violemment à la tendance contraire d'une élite. Lorsque Massillon, évêque de Clermont, s'arrête à Riom, au cours de sa tournée pastorale, en 1720, et qu'il veut vérifier ce que contient le reliquaire de saint Amable, une émeute éclate où le prélat, qui a manifesté tant d'esprit critique, manque d'être assommé. Il s'en tire sain et sauf : les dévots en furie se contentent de briser à coups de pierres les vitres de son carrosse. Et selon le journal de l'avocat Barbier, c'est au geste superstitieux d'une pauvre femme qu'est dû l'incendie du Petit Pont qui épouvanta les Parisiens, le 27 avril 1718. Pour retrouver le corps de son fils noyé, elle avait placé sur une petite planche un cierge allumé et bénit, offert à saint Nicolas de Tolentino. Hélas ! un bateau de foin se trouvait à proximité et, de malchance en malchance, la flamme a gagné l'une après l'autre les maisons de bois, bâties sur pilotis.

Que d'églises, de couvents, de chapelles ! — vingt et un sanctuaires dans la seule île de la Cité ! — foisonnement touffu de traditions languissantes ou mortes. La pérennité du souvenir, qui n'évoque plus rien, laisse à l'Anglo-Saxon sa quiétude. La France, elle,

figure la ménagère trop logique, par amour de l'ordre, qui veut toujours interroger les êtres et les choses sur leur utilité et, faute d'une réponse adéquate, les balaie tôt ou tard. Un peu plus d'un demi-siècle et tout l'édifice croulera. Pour l'instant, il tient debout et les vieux usages restent tous en vigueur. Un cérémonial compliqué, variable selon l'histoire et les prérogatives de chaque diocèse, accompagne les intronisations des évêques. Celui de Rouen se rend nu-pieds de l'église Saint-Herbland à la cathédrale; celui de Cahors reçoit l'hommage de son vassal, le comte de Cessac, qui mène sa mule par la bride et sert à table le nouveau prélat; du moins possédera-t-il ensuite la mule et le buffet — qui doit être de vermeil et valoir trois mille livres. À Lisieux, la veille et le jour de Saint-Ursin, deux chanoines élus par un tirage au sort, comtes de la ville, exercent pendant ces quarante-huit heures la justice civile et militaire. Ils chevauchent escortés de vingt-cinq hommes d'armes.

Il arrive que le besoin d'unifier et de simplifier l'emporte sur la stabilité des usages. Un procès résulte de l'infraction. À Rouen, en 1719, les chanoines s'impatientent de toutes les marches et contremarches qui leur sont prescrites lors du décès d'un archevêque. Au lieu de porter la dépouille à l'Abbaye de Saint-Ouen, de l'y laisser un jour et de la reprendre pour l'amener à l'abbesse de Saint-Amand — dont le rôle est de remplacer au doigt du défunt l'anneau pastoral par une simple bague d'or, — les chanoines ont tout abrégé et se sont contentés de descendre l'archevêque dans le caveau de ses prédécesseurs. Les religieux de Saint-Ouen relèveront l'affront, obtiendront gain de cause. Un arrêt du Parlement, le 27 avril 1719, obligera les chanoines délinquants à l'exhumation du corps et à l'accomplissement de tous les rites supprimés. Les traditions se vengent quand on les oublie. « La forme ! La forme ! » hurlera Brid'oison. Elle subsiste intacte. Toute spirituelle, la rupture avec les âges de ferveur est masquée par les survivances. À la rentrée du Parlement, les magistrats qui se divertissent à lire *la Pucelle* du jeune Voltaire, assistent à la messe du Saint-Esprit, dite la Messe rouge, avec tous les insignes de leur dignité, et les présidents à mortier, si vieux soient-ils, n'omettent aucune des révérences, aucune des évolutions qu'un code de lointaine origine leur impose. Et le régent suit les processions, celle de la Fête-Dieu, celle qui commémore le vœu de Louis XIII,

fort convenablement, malgré son impiété connue. « Quoiqu'il crût malgré lui », dit de lui Saint-Simon. Phrase rocailleuse et chargée de sens. La foi se déracine encore plus difficilement qu'elle ne s'implante. Entre le cynisme véritable d'un Talleyrand et les saturnales de blasphèmes où s'abandonnent les roués de la Régence, ces amateurs d'illuminisme, ces curieux de l'autre monde, il y a la même différence qu'entre la mort et l'agonie, — l'agonie interminable et délirante d'un corps vigoureux.

\* \* \*

Ce décor archaïque est celui du drame de conscience qu'a suscité en 1713, deux ans avant la mort de Louis XIV, la bulle *Unigenitus*, condamnation définitive du jansénisme. Il atteint son maximum d'intensité en pleine Régence, tandis que le système de Law agite l'opinion et que les plus scabreux ragots mondains pimentent les correspondances. Par l'un de ces paradoxes dont l'histoire est coutumière, c'est sur une question religieuse — tout au moins dans son fond — que le pays se partage. Plus d'une institution monastique, consumée par ses propres discordes, mourut alors par le dedans de la vraie mort qui compte. Il n'est guère un écrivain du temps qui ne mentionne cette scission de la France en deux factions rivales. Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu ne manque pas d'y faire allusion. Selon lui, les femmes furent « les motrices de cette révolte qui divise la cour, tout le royaume, toutes les familles ».

La querelle dont il s'agit n'est pas neuve. C'est la reprise de celle qui aboutit à la destruction de Port-Royal. Il s'agit toujours de défendre contre Rome un accusé: au dix-septième siècle, feu l'évêque d'Ypres, Jansénius et son *Augustinus*, au dix-huitième siècle, un vieillard, parti prudemment pour la Hollande, l'ex-oratorien Pasquier Quesnel et ses *Réflexions sur le Nouveau Testament*, suspectes d'hérésie. Regain de colère, regain d'amertume, mais les querelles mêmes participent à la grandeur ou à la décadence du temps qui les voit naître. Tout occupés de théologie, les jansénistes du Grand Siècle controversaient au sujet de la grâce. Ceux du dix-huitième préfèrent marquer les frontières entre les pouvoirs temporels et spirituels. Le niveau de l'argument s'est abaissé. La politique se mêle à la théologie jusqu'à l'altérer. Le problème éternel, insoluble, l'anxieuse

recherche d'un accord entre la liberté de l'homme et le caractère immuable, insondable, du décret divin, le mystère que Jansénius, penseur téméraire, soumis d'avance à Rome, tenta d'élucider au coût de sa santé durant ses studieuses veilles, tout ce qui fait le fond même du débat a cédé la place à un autre problème. Si des moines, si des laïques, soucieux de vie intérieure, lisent avec douleur les 101 propositions condamnées par la bulle du pape, litanies de la grâce toute-puissante, statuts sévères et nobles de l'élection et de la réprobation divine, la plupart des mécontents s'arrêtent à d'autres sentences proscrites. Ce qui indigné surtout Saint-Simon — et avec lui des gallicans âpres à la défensive contre Rome et ses empiètements — c'est tout ce qui paraît exalter jusqu'à l'omnipotence, la souveraineté du pape, surtout en ce qui concerne l'excommunication des princes. « Rome nous domine plus que jamais. Nos libertés s'en vont et nous allons tomber dans l'infailibilité . . . On ne veut plus entendre parler de nos libertés qui sont sacrifiées au pape ! » gémit le président Mathieu Marais. Un grand mot est lancé, celui d'un dogme qu'il n'est pas encore question de proclamer et dont Clément XI, le pontife régnant, apparaît comme l'un des précurseurs. Un homme pieux, scrupuleux et timide, sujet à des crises de larmes ; il a pleuré, il a tremblé lorsque le Sacré Collège a décidé son élection ; il aurait voulu décliner la responsabilité suprême. Et pourtant, il impose implacablement son autorité et sa politique tend à renverser les barrières dressées par les légistes, gardiens des indépendances nationales entre les peuples et lui.

Que la bulle *Unigenitus* soit un coup d'état pontifical en même temps que la condamnation d'un livre, que des vices de forme aient entaché sa promulgation, qu'elle ait blessé les maximes du royaume : une partie de la France le dit et le répète. Quel déluge d'encre ! Que de discours, de pamphlets, d'épigrammes ! Les magistrats, soucieux de maintenir d'anciennes franchises menacées par l'ultramontanisme, communient dans une semblable amertume avec les fidèles de Port-Royal qui confrontent les textes de saint Paul et de saint Augustin avec les 101 propositions condamnées par Clément XI. Dès lors, gallicanisme et jansénisme — mouvements séparés par la différence de leur nature — se rapprochent jusqu'à se fusionner. Mais les mots en *isme*, toujours arbitraires, n'expliquent pas l'effervescence qui règne

à travers tout le pays et provoqué des scènes, de loin pittoresques et de près scandaleuses. Des gentilshommes, qui manifestent la couleur de leurs opinions par celle de leurs rubans, tirent l'épée pour ou contre la bulle *Unigenitus*; des paroissiens interrompent le prône de leur curé; le Sulpicien s'oppose à l'Oratorien, le Jésuite au Bénédictin; les évêques s'injurient, et même aux États du Languedoc — en 1725 — celui d'Uzès soufflettera celui de Saint-Papoul ! De tels conflits qui, chez nous, se reproduisent à diverses époques et sous des prétextes changeants, sont tout entiers psychologiques. Chacun de nous possède en son for intérieur une certaine conception de l'autorité, de la liberté, de la sincérité, de l'obéissance, et c'est moins un résultat de l'intelligence que du tempérament, du caractère et de ce dressage que l'homme subit dans son enfance et dont l'empreinte ne s'efface jamais tout à fait. Parmi les batailles d'évêques, le duel entre Belzunce (de Marseille) et Colbert (de Montpellier) se distingue par sa violence. M<sup>gr</sup> de Belzunce occupe la position ultramontaine la plus avancée pour le temps dont il s'agit. D'origine protestante, fils de converti, il a grandi dans l'ombrageuse défiance des erreurs abjurées et, en général, de toute insubordination. D'esprit rectiligne, charitable envers le pestiféré, féroce envers le théologien qui se fourvoie, que comprendrait-il au neveu de Colbert, gallican de formation et d'instinct ? Les deux prélats ne pourront que s'attaquer sans trêve ni conclusion. Ces grandes querelles déchaînent les inconciliables.

Les jansénistes au dix-huitième siècle, parce qu'ils surexcitent l'opinion, détruisent le respect, enveniment encore davantage les rapports du Parlement et de la monarchie, ont certainement contribué à surchauffer l'atmosphère où s'est préparée la Révolution. Il n'en est pas moins vrai que leur cause n'est pas celle de l'avenir, mais d'un passé. Féodaux, descendants des frondeurs, défenseurs instinctifs des anciens particularismes, ils luttent de toute leur force contre les accroissements et les concentrations de pouvoirs, soit aux mains du pape, soit aux mains du roi. L'année même (1717) où ils manifestent leur position doctrinale par une action d'éclat, les *Mémoires* du cardinal de Retz sont livrés au public, et les mêmes magistrats, qui s'arrachent avec une ardeur particulière les exemplaires d'une

première édition, bientôt introuvable, applaudiront bruyamment l'Appel des quatre évêques.

Cet Appel, c'est le plus frappant des anachronismes qu'offre à foison le règne de Louis XV. Nous sommes sur la montagne Sainte-Geneviève où collèges et librairies alternent avec les édifices religieux. La chapelle Saint-Yves, rue Saint-Jacques, attire les plaideurs qui ont gagné leur procès. La chicane victorieuse suspend ses ex-voto; petits sacs bourrés de papiers qui décorent bizarrement les murs du chœur. Quelle large place occupent dans la vie les débats du prétoire ! Un procès extraordinaire va s'ouvrir que toute la nation suivra passionnément.

C'est le matin du 5 mars 1717. À la Sorbonne, la Faculté de Théologie tient l'une de ses séances coutumières, lorsque quatre visiteurs s'annoncent : quatre évêques. On les reçoit avec les honneurs dus à leur rang. L'estampe a popularisé leur physionomie. D'abord passe La Broue, évêque de Mirepoix, le plus âgé. La bonté, qui n'est pas toujours vertu janséniste, semble répandue sur son visage grave et plein. Saint-Simon ne lui ménage pas son estime; il le peint « résidant aumônier, édifiant ses ouailles dont il était adoré et de tout le pays, et d'ailleurs très savant et fort éloquent ». — Comme La Broue, Pierre de Langle, évêque de Boulogne, porte le bonnet des docteurs en théologie. Il fut jadis appelé par Bossuet à la cour et nommé précepteur du comte de Toulouse. Un septuagénaire émacié par la sévérité de ses jeûnes. Pauvre par esprit de dépouillement, on le reconnaît à ses vêtements rapiécés, ses bas ravaudés, son chapeau qui se décolore. — Enfin, voici les deux personnages les plus importants du groupe : Soanen et Colbert. Messire Jean Soanen, évêque de Senez — bourgade perdue des Alpes — semble être l'initiateur de la démarche qui va s'accomplir. Il y songe depuis le jour où la bulle *Unigenitus* l'a frappé comme un coup de foudre — « vrais tempête sur l'Église », écrivait-il au cardinal de Noailles. « Évêque des rochers », comme il se définit, il donne tout ce qu'il possède en faveur de ses diocésains indigents — si miséreux pendant les inondations du Verdon, — jusqu'aux couvertures de son lit, jusqu'à son anneau pastoral; mais il se montre implacable envers les acteurs ambulants qui troublent la sanctification du dimanche. Auvergnat, fils d'un procureur, il sait poursuivre ses ennemis avec les ruses d'un

juriste né. Le front haut, le grand nez fouineur et busqué, la bouche largement fendue, il présente une figure typiquement française de basoche et de cathédrale. — Son ami, Joachim Colbert, évêque de Montpellier est de beaucoup le plus jeune des quatre: il n'a que cinquante ans. On voit remuer, pour les refus, cette grosse tête énergique où brillent des yeux noirs, prompts à la colère. Un indépendant qui, bravant les disgrâces certaines, adresse ses « Remontrances au roi », un processif aussi ferme pour maintenir ses droits de chasse et de péage que pour restaurer les pénitences publiques de la primitive Église. Impétueusement, il engage ses collègues « à résister jusqu'à la déposition, jusqu'à la mort ».

La Broue de Mirepoix prend la parole et, dans un discours en latin, tout en s'appuyant sur les canons de l'Église et sur la Tradition, annonce l'Appel de la bulle *Unigenitus* déclarée « irrecevable » au concile général futur « librement et juridiquement convoqué ». Telle était la hardiesse qui, depuis longtemps préparée dans l'ombre, éclatait au grand jour. Il ne serait pas équitable de la juger avec les idées catholiques d'aujourd'hui comme une rébellion de fils spirituels contre un Père suprême. C'est bien plutôt le procès qu'intentent à leur suzerain des vassaux mécontents. Un procès avec exploit d'huissier. Certain sieur Le Grand, qui remplit au Châtelet cette fonction, est parti pour Rome très secrètement en habits de pèlerin: il trouvera moyen de remettre au pape, pendant une audience, le texte de l'Appel — rédigé en latin — et de l'afficher à minuit au Campo di Fiore et sur les murs mêmes de Saint-Pierre, près de la porte principale ! De cet acte officiel, passé préalablement devant notaire, Soanen, évêque de Senez, donne à présent lecture. Et les docteurs en théologie écoutent avec un recueillement exalté: certains versent de chaudes larmes gallicanes, et le syndic Ravechet se compare au vieillard Siméon de l'Évangile qui obtint la grâce de ne pas mourir avant d'avoir vu le jour de Dieu. *Nunc dimittis !* Quand Soanen a fini, des acclamations en latin s'élèvent: *Omnes adheremus appellationi et provocationi !* Mais voici que la réunion devient tumultueuse. Une formule contraire — toujours en latin — de fidélité absolue au pape s'élabore et réussit à frayer son chemin à travers le bruit. Et cette discorde autour d'une table et d'un registre, ce n'est que le début de l'orage qui va se déchaîner à tra-

vers toute la France, dès lors scindée entre *Appelants* et *Acceptants* — ou comme le dira le pénétrant d'Argenson, entre *Nationaux* et *Sacerdotaux*. À la Sorbonne, les docteurs en théologie, ceux-là qui, selon l'usage, prêtent serment dans une chapelle de Notre-Dame, sur les reliques de Saint Denis, de défendre la foi, adhèrent en masse à l'appel qui pourrait conduire au schisme. Cent dix se trouvent présents, quatre-vingt-dix-sept se précipitent pour signer le document présenté par les évêques, tandis que les treize protestataires clament ou murmurent leur réprobation. Le conflit des ordres religieux s'annonce: il y a, d'un côté, deux Jacobins, de l'autre, un Récollet.

Le curé de Saint-Merry, le plus ardent de la minorité, sort de la salle. C'est par son intermédiaire que sera donnée l'alarme au Palais Royal. En d'autres temps, le duc d'Orléans se fût contenté de hausser les épaules. Que lui importait ces querelles ecclésiastiques ? Après la mort de Louis XIV, le régent avait libéré les jansénistes de toute contrainte. La disgrâce du Jésuite, Le Tellier, confesseur du feu roi, la nomination au Conseil de Conscience du cardinal de Noailles, archevêque de Paris, qui le premier avait opposé à la bulle *Unigenitus* un refus retentissant: autant de gages accordés aux persécutés de la veille. Mais la politique extérieure avait ramené l'intolérance. Courroucé de ne pouvoir obtenir chez nous la subordination, le pape exaspérait encore davantage l'Espagne contre la France. Or ces ingérences hostiles de Rome étaient plus que jamais redoutables au lendemain de la triple alliance — conclue en janvier 1717 entre la France, l'Angleterre et les Provinces-Unies — et tandis que s'élaborait la quadruple alliance avec l'adjonction de l'Empereur. Ainsi, des jansénistes punis pour leur obstination, invoqueront la cause de l'Évangile et de l'Église primitive, tandis que le gouvernement ne les brime qu'afin que se déroule en paix l'écheveau des pourparlers en cours ! Ces confusions provoquent toujours le trouble des consciences sincères. L'appel des quatre évêques, offense pour le pape, s'insérait entre deux grandes négociations diplomatiques que menait, avec succès, l'abbé Dubois. Quelle initiative inopportune ! C'est pourquoi le régent s'emporte — « jamais plus en colère », observera Dangeau — avec les jurons gras et drus qui lui viennent si naturellement.

Des sanctions immédiates, d'ailleurs bénignes, se prononcent contre les principaux responsables. Le plus sévèrement traité, c'est le

notaire du Chatelet, enlevé de son carrosse et saisi par les archers qui le conduisent à la Bastille. Les quatre évêques reçoivent l'ordre de quitter Paris sur-le-champ. L'opinion, vite renseignée, les salue moins comme les défenseurs d'une doctrine que comme les champions d'une fierté nationale. Qu'ils regagnent leurs diocèses et n'en bougent pas de si tôt. Quant au syndic de la Faculté de Théologie, l'abbé Ravechet, c'est à Saint-Brieuc qu'il est expédié. L'ancien régime excelle à calmer les turbulences par ces résidences forcées dans les tranquilles petites villes, bien éloignées de la capitale, où s'éteignent doucement, faute de combustible, les flammes susceptibles d'allumer les incendies. Mais l'abbé Ravechet n'arrivera pas jusqu'à Saint-Brieuc ! À Rennes il tombe gravement malade et les Bénédictins de l'Abbaye Saint-Melaine, partisans de l'appel contre la bulle *Unigenitus*, accueillent avec des respects infinis ce lutteur pour la vérité qui leur fera l'honneur de mourir chez eux. Avant la réception du viatique, à genoux sur le carreau, revêtu de la soutane et du surplis, le vieux docteur de Sorbonne formula sa profession de foi gallicane et déclara détester l'esprit de schisme. Les Bénédictins de Saint-Melaine l'inhumèrent avec une pompe inouïe. De Rennes, ville parlementaire, accoururent les magistrats qui pensaient comme le défunt. Ces obsèques, transformées en manifestations d'un parti, traverseront tout le règne de Louis XV, de plus en plus ostentatoires à mesure que s'accentuera la défaite janséniste. Et celui qu'on porte en terre c'est bien souvent un homme de Dieu, charitable et mortifié sinon humble. La passion sectaire grave à gros traits, pour le trouble des âmes simples, un parallèle entre certains prélats qui soutiennent la cause romaine: le mondain cardinal de Rohan, Tencin, simoniaque et agioteur, et les quatre pieux évêques qui ont lancé l'appel au concile général. Lorsque meurt leur doyen d'âge, La Broue de Mirepoix, la foule découpe des reliques dans ses vêtements.

Du saint au thaumaturge, la distance se franchit aisément. Dix ans d'attente exaltée, d'illuminisme progressif, préparent les convulsions du cimetière Saint-Médard. Quelques jours après la séance fameuse de la Sorbonne, un cri jaillit d'une foule entassée dans une église: *Miracle !* C'est le premier appel à Dieu. À Reims et à Nantes, les Facultés de Théologie ont adhéré spontanément à l'appel des quatre évêques. Un vieux prêtre nantais, M. de la Noë-Menard se

traîne, malgré ses infirmités, jusqu'au Collège de l'Oratoire. Il a longuement prié devant son crucifix et comme s'il accomplissait un acte saint qui devait lui valoir le pardon de ses fautes, il en appelle solennellement du pape mal informé au concile général, puis il rentre chez lui pour n'en plus sortir. Le 16 avril, trois cents ecclésiastiques, le cierge à la main, accompagnent son cercueil, et tandis qu'on célèbre la messe des funérailles, une clameur interrompt le chant du *Sanctus*. Un jeune homme, Pierre Lallemand, victime de son dévouement pendant une inondation de la Loire, a soudain retrouvé avec sueurs et pamoison l'usage de son bras droit paralysé ! Miracle ! Vers la tombe de l'abbé de la Noë-Menard, précurseur du diacre Paris, les malades affluent.

\* \* \*

On a tenté d'établir une carte du jansénisme en France au dix-huitième siècle : elle ne peut être qu'arbitraire. Les points névralgiques se posent, s'effacent, se déplacent selon l'une ou l'autre influence transitoire, celle d'un grand personnage ecclésiastique ou d'une communauté. Pourtant certaines provinces, certaines portions de provinces demeurent marquées de façon permanente : Champagne, Anjou, Normandie, Picardie, Auxerrois et, sinon la Basse-Bretagne imperméable, tout au moins les pays de Rennes et de Nantes. La tache noire qui frappe le regard, c'est Paris et l'Île-de-France. À Paris, le jansénisme est une guerre de rues et de quartiers. Il a ses garnisons et ses refuges, ses fidèles troupes de choc cantonnées aux abords de Saint-Séverin, de Saint-Jacques-du-Haut-Pas, de Saint-Étienne-du-Mont ; ses bastions éloignés, comme la paroisse Sainte-Marguerite, parmi les artisans du Faubourg Saint-Antoine ; ses centres de ferveur : bibliothèque Sainte-Geneviève, avec ses moines sympathisants, séminaire oratorien de Saint-Magloire (actuellement l'Institution des Sourds-Muets, rue Saint-Jacques) où étudia le diacre Paris. Le séminaire Saint-Sulpice, si dévoué à la cause romaine, représente, comme Saint-Nicolas-du-Chardonnet, une citadelle ennemie. Et que dire du Collège Louis-le-Grand où les Jésuites, adversaires acharnés et trop amateurs de spectacles, s'apprêtent à lancer contre les *Appelants* quelque maligne parodie interprétée par leurs élèves !

Une agitation futile éclipse la haute origine philosophique du débat. La bulle *Unigenitus* — ou, comme l'on disait alors, la *Consti-*

tution, — c'est la pierre d'achoppement où se brisent les politesses mondaines, en sorte que les reines des salons, soucieuses de maintenir la bonne entente autour des tasses de chocolat, défendent par d'adroites digressions les approches de l'entretien brûlant. Mieux vaut parler du théâtre à la mode, discuter les mérites des acteurs célèbres. Mais quoi ! Ce n'est pas seulement sur les tréteaux des Jésuites qu'on met en scène les affaires religieuses du temps ; sous des travestissements japonais, une comédie de Crébillon fils, *Tanzaï et Néadermé*, prétend raconter l'histoire de la bulle *Unigenitus*, et l'abbé de Grécourt, spécialiste de la poésie grivoise, a rompu momentanément avec son genre habituel pour offrir au parti janséniste les grâces moqueuses de son esprit — diluées en plus de quinze cents vers.

Tour à tour, notre dix-huitième siècle nous découvre sa légèreté caustique et son tourment spirituel, et le jansénisme à cette époque ne se comprend qu'avec des contrastes abrupts, pointes avancées vers l'avenir et refoulements vers le passé. Voici que le rideau se lève sur un décor austère. Convoqués au son de la cloche pour une assemblée extraordinaire, des moines gagnent en silence la salle du chapitre. L'abbé ou le prieur prononce un discours ; il décrit les maux de l'Église, aggravés par la bulle *Unigenitus* qu'il déclare contraire aux saines doctrines chrétiennes. Comme les docteurs de la Sorbonne, il en appelle au concile général. Il signe l'acte de protestation qui passera devant notaire et invite ses religieux à le suivre. Dans cette vieille France, peuplée de couvents, la scène se répète avec les mêmes paroles, les mêmes gestes rituels, des prairies picardes aux vignobles de Provence, de Saint-Riquier à Montmajour. Sans doute faut-il se garder d'un partage trop systématique des ordres religieux en deux camps opposés. Mais on peut avancer qu'en général les communautés vouées à l'action pratique et populaire, les Franciscains, les Minimes, les Frères des Écoles chrétiennes, de fondation récente, optent, avec les Jésuites, pour la soumission pure et simple, tandis que la cause de l'appel au concile général groupe les hommes d'études et les contemplatifs. L'orage atteint les Chartreuses les plus reculées du monde ; il trouble Oratoriens et Dominicains ; il déferle sur les Bénédictins. À l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés, foyer d'érudition, fameux dans toute l'Europe, les chercheurs de docu-

ments — défenseurs du passé comme les magistrats lettrés qui se plaisent en leur compagnie — sont sortis de leurs chartriers pour signer contre la bulle *Unigenitus* leurs revendications. Non pas unanimes, certes. Sur deux religieux attelés à une grande œuvre, il arrive que l'un soit « acceptant » et l'autre « appelant » : ainsi, des deux savants Dom de Vic et Dom Vaissette qui écrivent l'histoire du Languedoc. À Saint-Denis, les moines ont chanté solennellement le *Veni Creator* ; à Saint-Médard-de-Soissons, ils se sont préparés à leur délibération par trois jours de prières et de jeûne. Au nom de saint Benoît, l'abbé les exhorte à signer l'appel au concile général. Les grandes abbayes normandes — celle de Fécamp, la plus riche et la plus considérable avec ses cent mille livres de revenus, — Le Bec, où viennent se recueillir des mondains touchés par la grâce, Saint-Ouen, Jumièges ont fourni leur contingent plus ou moins nombreux de protestataires.

Cette résistance ne va pas sans scrupules, ni tourments intérieurs. La hauteur des âmes se mesure à celle de leurs souffrances. Au grand couvent des Frères Prêcheurs, rue Saint-Jacques, un vieillard renommé pour sa science théologique, le père Alexandre, ne s'associe « qu'avec des pleurs et les plaintes les plus amères » à une démarche dont la témérité l'inquiète. À l'Abbaye du Bec, les moines les plus obstinés mis en pénitence, honorent d'un culte particulier les gisants de pierre dans leurs tombeaux gothiques. Ils n'entendent secouer l'autorité des vivants que pour se placer sous la protection des morts très anciens. Un de ces religieux réfractaires voudra que son acte d'appel soit placé dans son cercueil, comme une pièce justificative à présenter au suprême tribunal.

L'ordre se rétablira, mais trop souvent par la victoire d'un conformisme extérieur et non de la véritable obéissance qui apaise et adoucit. En 1730, à la diète de Saint-Germain-des-Prés, les Bénédictins se soumettent à la bulle *Unigenitus* proclamée — par une étrange confusion de pouvoirs — loi d'État comme loi d'Église. C'est alors que livrés à l'abandon, les jansénistes irréductibles lanceront, plus fort que jamais, sur la tombe du diacre Paris le grand appel à Dieu !

De ces luttes spirituelles, les âmes resteront blessées. Le temps n'est plus — comme au siècle précédent — où ces querelles peuvent sévir sans que s'entame le fond même de la foi. Les hommes, les

femmes de Port-Royal ne tendaient qu'au redressement et à l'épuration d'une doctrine. Mais voici qu'au dix-huitième siècle ces disputes prolongées sur la grâce et la prédestination deviennent des anachronismes et contribuent de manière paradoxale à la montée de l'incroyance. Écoutons ce que disent les mondains, les indifférents, les observateurs irrités de ces discordes. La belle Orientale, connue sous le nom de Mademoiselle Aïssé que M. de Ferriol, l'ambassadeur de France à Constantinople, a rapportée dans ses bagages, s'attriste de tout ce qu'elle constate. Or, comme Madame de Ferriol, sa protectrice, est la sœur du cardinal de Tencin, elle est bien placée pour saisir le fil des intrigues anti-jansénistes, retorses et cyniques, et la douce transplantée de conclure: « Ce que je vois me donne de furieux doutes du passé. » Il suffit à l'avocat parisien Barbier de descendre dans la rue Galande où il habite pour apprendre quelque nouveau prodige extravagant en faveur du jansénisme. Et lui aussi de s'interroger: les prophéties et les miracles consacrés méritaient-ils plus de créance? Et lui aussi de s'avancer à pas menus vers un scepticisme généralisé.

Nul portrait de Voltaire n'est équitable sans une toile de fond: églises tumultueuses, disputes de clercs et de moines, envoûtements et sortilèges, obsèques où triomphe l'un ou l'autre sectarisme. Ce monde discordant fut le sien. Près de lui, comme un repoussoir ou comme une explication, se dessine la figure de son frère, le crédule Armand Arouët, receveur des Épices à la Cour des Comptes, dévot fanatique du diacre Paris et promoteur de réunions secrètes où de fameuses convulsionnaires, sœur Madeleine et sœur Félicité, invulnérables à la façon des fakirs, s'assènent de vigoureux coups d'épée sans se faire mal. Dans le discrédit du surnaturel s'installe cette Religion naturelle qu'a prônée le poète de *la Henriade*. « C'est un jeune homme maigre qui paraît attaqué de consommation », a noté l'étranger Charles Jordan, qui a été reçu par Voltaire en 1733. Le type de l'intellectuel pur, celui d'autrefois et d'aujourd'hui, le Parisien dont les idées qui veulent surchauffer l'Europe bouillonnent en vase clos. Comme l'auteur des *Voyages de Gulliver* a vu les Whigs et les Tories, il voit s'agiter les jansénistes et leurs adversaires. Son snobisme exaspère son aversion. Il est le commensal de grands seigneurs placés aux avant-gardes du libertinage intellectuel et moral et chez lesquels il est de mode de ne parler des querelles religieuses qu'avec un souverain

mépris. Comme il hait ces peuplades liliputiennes ! Avec quelle joie féroce n'attend-il pas qu'elles s'entre-déchirent jusqu'à l'extermination !

Et Voltaire d'adresser sa prière au Dieu géant qui de plus loin encore contemple nos turbulences misérables : « S'il est permis à de faibles créatures, perdues dans l'immensité et imperceptibles au reste de l'univers, d'oser te demander quelque chose à toi qui as tout donné, à toi dont les décrets sont immuables comme éternels, daigne regarder en pitié les erreurs attachées à notre nature ; que ces erreurs ne fassent point nos calamités . . . »

Agnès DE LA GORCE.

# *Le martyr de la lumière et de l'équité*

---

Socrate, fils du sculpteur Sophronisque, Athénien de la brillante époque de Périclès est certes l'un des personnages les plus énigmatiques de l'antiquité. Tour à tour exalté comme le plus sage des hommes ou tourné en ridicule par les comédiens, comparé au Christ et méprisé comme le plus vulgaire représentant de l'espèce humaine, Socrate est toujours resté l'une des plus attachantes figures de l'histoire. À la pensée de toutes ces contradictions, Maier n'avait certes pas tort d'écrire: « L'homme dont l'influence fut si profonde et si étendue ne peut pas avoir été tel que nous le connaissons <sup>1</sup>. » Impénétrable, Socrate l'est en effet. Il a su s'associer des disciples passionnés pour leur maître jusqu'à ne penser que par lui, mais il a su également s'attirer la haine et la malédiction d'un nombre considérable de ses concitoyens au point qu'on ne recula même pas devant la peine capitale pour se débarrasser d'un censeur par trop fatigant.

Le problème socratique, comme on l'a appelé, car il y a vraiment un problème autour du père spirituel de Platon, est surtout la question des sources. À qui nous fier pour pénétrer dans la connaissance du « filosofo del divino nell'uomo », selon la magnifique expression du professeur Sciacca <sup>2</sup> ? Le biographe Aristoxène dont la préférence marquée va du côté de la légende, du roman, et qui verse habituellement dans la chronique scandaleuse, ne saurait se présenter en guide sûr pour l'étude de Socrate. Il n'y a non plus rien de bon à attendre des rhéteurs et des comédiens; les uns, selon la définition même de Socrate, n'ont cure de la vérité, les autres, de par leur profession, tel Aristophane dans *Les Nuées*, ne sauraient présenter autre chose qu'une caricature grotesque du personnage. Il suffit de se rappeler la maîtrise des grecs dans l'art de la carica-

<sup>1</sup> Cité par John BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, dans *Essays and Adresses*, London, Chatte & Windus, 1929, p. 127.

<sup>2</sup> Federico M. SCIACCA, *La verità di Platone*, dans *Giornale di Metafisica*, 1 (1946), p. 170.

ture délicate, du sourire gracieux, du ridicule amusant et de la contrefaçon comique<sup>3</sup>.

Aristote pourrait facilement paraître le meilleur témoin de Socrate, étant suffisamment éloigné de lui pour être impartial et cependant assez rapproché pour posséder des informations tout à fait exactes. Il faut pourtant remarquer avec le père Deman, o.p., qu'« Aristote n'a nulle part entrepris de nous représenter au complet la personnalité ni de nous fournir un exposé systématique de la philosophie de Socrate. Il ne le nomme jamais qu'occasionnellement et chaque fois l'information se tient dans les limites de la circonstance. Rien n'interdit donc de chercher ailleurs sur Socrate et sur sa doctrine des renseignements qu'Aristote ne nous donne pas, n'ayant pas eu le dessein de nous les donner<sup>4</sup>. »

Xénophon, soldat toujours en campagne, esprit pratique, dépeint Socrate comme un homme trivial et intellectuellement médiocre. Comment s'expliquer alors son ascendant sur les foules et sur les esprits d'une élévation telle que celui de Platon ?

Il reste donc que le meilleur témoin est encore Platon. Sa fréquentation assidue de Socrate, son amour inaltérable pour le maître, peuvent sans doute le préjuger favorablement, mais il n'en est pas moins vrai d'autre part qu'une personnalité aussi riche que celle de Socrate et en même temps très particulièrement complexe, ne saurait être saisie parfaitement que par une intelligence supérieure et par un cœur sympathique<sup>5</sup>. Parlant de l'*Apologie de Socrate* par Platon, le père Marie-J. Lagrange, o.p., la juge ainsi: « Si l'on peut nommer un penseur plus pénétrant que Platon dans l'analyse, plus ferme dans ses conclusions, nul ne l'a surpassé dans l'antiquité pour l'élan vers la beauté, et pour l'art de la rendre vivante sous la forme la plus expressive dans une exquise simplicité<sup>6</sup>. » Quant à Socrate, il

<sup>3</sup> Recueil Edmond Pottier. *Etudes d'Art et d'Archéologie*, Paris, E. de Boccard, 1937, *Les origines de la caricature dans l'antiquité*, p. 90-91.

<sup>4</sup> Thomas DEMAN, o.p., *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1942, p. 120.

<sup>5</sup> Thomas DEMAN o.p., *Socrate et Jésus*, Paris, L'Artisan du Livre, 1945, p. 27 et sv.

<sup>6</sup> Marie-J. LAGRANGE, o.p., *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, J. Gabalda et Fils, 1932, p. 612. (Études Bibliques.)

le considère comme le « type le plus noble d'humanité pensante et consciente qu'ait pu concevoir le génie humain <sup>7</sup> ».

Nous suivrons donc Platon dans l'étude de cette puissante physiognomie qui ne ferait certes pas mauvaise figure dans notre monde contemporain. Il y a si peu de héros de la justice civique ! Le travail est d'envergure et le risque est grand de ne pouvoir donner un portrait exact du sujet. Peut-être devrions-nous nous appliquer les mots de Platon au sujet de la philosophie. « Pour écrire, il faut avoir perdu l'esprit », tant le sujet est sérieux et difficile. Mais, s'il est vrai, comme le dit Cicéron, que Socrate a fait descendre la philosophie sur la terre, on voit le grand intérêt qui pousse à risquer l'entreprise.

Les Athéniens ne semblaient guère plus habiles que nous à comprendre cette boîte de surprise <sup>8</sup>, eux qui lui demandèrent un jour : « Qui donc es-tu ? » S'ils vivaient de nos jours, il nous suffirait peut-être de leur dire : « Regardez le *Socrate buvant la cigüe* de Louis David et vous comprendrez mieux les merveilles que recèle cette nature extérieurement grossière. » Heureusement pour les Athéniens, Apollon lui-même s'est chargé de leur répondre. Socrate nous l'assure.

Maintenant, n'allez pas murmurer, Athéniens, si je vous paraissais présomptueux. Ce que je vais alléguer n'est pas de moi. Je m'en référerai à quelqu'un qu'on peut croire sur parole. Le témoignage qui attestera ma science, si j'en ai une, et ce qu'elle est, c'est le dieu qui est à Delphes. — Vous connaissez certainement Chéréphon. Lui et moi, nous étions amis d'enfance, et il était aussi des amis du peuple; il prit part avec vous à l'exil que vous savez et il revint ici avec vous. Vous n'ignorez pas quel était son caractère, combien passionné en tout ce qu'il entreprenait <sup>9</sup>. Or, un jour qu'il était allé à Delphes, ne vous récriez pas en l'entendant; — il demanda donc s'il y avait quelqu'un de plus savant que moi. Or, la Pythie lui répondit que nul n'était plus savant. Cette réponse, son frère que voici pourra l'attester devant vous, puisque Chéréphon lui-même est mort <sup>10</sup>. »

Porphyre dans la vie de Plotin corrobore ce témoignage : « Apollon a dit : Socrate, le plus sage de tous les hommes » et le Scoliaiste d'Aristophane sur les *Nuées* affirme la même vérité : « Sophocle est

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>8</sup> *Banquet*, 215 b.

<sup>9</sup> Il sera un témoin irrécusable.

<sup>10</sup> *Apologie*, 20 e - 21 a.

savant, Euripide est plus savant, mais Socrate est le plus savant de tous les hommes. » Non seulement les païens prodiguent des éloges au maître de Platon, mais le grand saint Augustin a pu dire de lui : « Socrate s'est mis au-dessus de tous les autres pour la philosophie active qui a pour objet de former les mœurs <sup>11</sup>. »

La jeunesse de Socrate (il est né en 468 avant Notre-Seigneur) fut celle de tout jeune athénien de son époque. Il apprit la musique et la gymnastique. Même dans son âge mûr, les exercices de culture physique prenaient un peu de son temps. Il sait en outre la géométrie et l'astronomie et connaît les doctrines d'Héraclite, de Parménide, celles des atomistes et d'Anaxagore. Si nous voulons pousser notre enquête plus à fond, nous voilà réduits à l'impuissance et force nous est de faire nôtre la parole de Socrate : « Je sais que je ne sais rien. »

Devenu homme, il sentit en lui un mystérieux et puissant appel. Sa mission propre ne sera autre que la sublimation de la vocation de son père et de la profession de sa mère. Sophronisque burinait dans la pierre, Socrate, son fils, produira des chefs-d'œuvre de beauté dans les âmes de ses concitoyens. Phanérète délivrait les corps, Socrate se dépensera à délivrer les esprits et le plus grand privilège de l'art qu'il pratique est « qu'il sait faire l'épreuve et discerner, en toute rigueur, si c'est apparence vaine et mensongère qu'enfante la réflexion du jeune homme, ou si c'est fruit de vie et de vérité <sup>12</sup> ».

Ému de la parole de l'Oracle, selon laquelle il serait le plus sage des hommes et ne pouvant, par contre, croire à sa science, mais ne pouvant davantage se faire à l'idée que les dieux savaient mentir, il se mit à la recherche du sens de la déclaration de la Pythie. Le voilà désormais qui soumet ses concitoyens à l'interrogatoire, surtout les hommes prétendus savants, certain que par là l'Oracle sera facilement contrôlé et qu'il pourra ensuite lui dire nettement : « Voilà quelqu'un qui est plus savant que moi, et toi, tu m'as proclamé plus savant <sup>13</sup>. » Il examine d'abord un chef d'État, puis un second avec un résultat décourageant. L'ignorance est patente. Après l'examen des chefs d'État vient celui des poètes et des artisans; la con-

<sup>11</sup> *De Cons. Evang.*, I, 12.

<sup>12</sup> *Théétète*, 150 b-c.

<sup>13</sup> *Apologie*, 21 c.

clusion est la même toujours: ce que ces gens prétendent savoir, ils l'ignorent. Convaincus d'ignorance, ces faux savants deviennent ses ennemis déclarés et ils ne manqueront pas, l'occasion venue, de le lui faire voir d'une façon bien tragique. À la suite de son enquête, Socrate conclut que le sens de l'Oracle doit être celui-ci: « Ô humains, celui-là, parmi vous, est le plus savant qui sait, comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul <sup>14</sup>. »

Fort de ses recherches, Socrate comprit que la société était malade, et du mal le plus terrible pour l'homme, l'ignorance s'ignorant elle-même. Et non seulement une ignorance qui s'ignore, mais sur le sujet le plus important de tous, à savoir en quoi consiste le juste et l'injuste. Après avoir travaillé dans la grande clinique d'Athènes dont il ne sortira jamais, il laissera le fruit de ses investigations, ainsi que son zèle brûlant pour la vérité, à son disciple favori, Platon. À son tour, celui-ci continuera le travail du maître et se donnera entièrement à la guérison des malades athéniens <sup>14 a</sup>.

Tout à l'œuvre de sa vocation et de sa mission, Socrate prêchera d'abord le soin de l'âme. Bien original et un peu révolutionnaire, il devait le paraître, du moins pour ceux qui étaient capables de le comprendre. Son insistance sur le soin à donner à l'âme les intriguait. Il enseigne que l'âme est l'homme lui-même <sup>15</sup>. Le corps, corruptible et périssable n'a aucun prix; tout doit être considéré en fonction de l'âme immortelle qu'il importe à tout prix de sauver afin d'assurer à l'homme un sort heureux dans l'au-delà et éviter le cycle des générations. Non seulement l'homme attentif à l'essentiel sortira-t-il de ce cycle des générations, non seulement assurera-t-il son bonheur futur, mais encore par une conduite raisonnable et juste, il jouira du bonheur ici-bas et donnera à sa vie son véritable sens.

Vivant à l'époque des Sophistes tout engagés dans l'enseignement d'une technique de la discussion et des Rhéteurs, propagandistes eux aussi d'une doctrine immédiatement pratique sans autre souci que la réussite en politique, Socrate personnifiera l'adversaire juré. « Moins commercial », il se « fait le porte-parole de la vieille

<sup>14</sup> *Apologie*, 23 b.

<sup>14a</sup> Voir Gaston CARRIÈRE, o.m.i., *Platon, médecin des âmes*, dans la *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948), p. [22 \*]-37 \*.

<sup>15</sup> *Alcibiade*, 130 c.

tradition aristocratique [ . . . ] et met au premier plan, dans l'éducation, l'élément éthique, la « vertu » au sens strictement moral qu'à pris aujourd'hui ce mot (sous l'influence, précisément, de la prédication des Socratiques) <sup>16</sup>. » « En second lieu, en face de l'utilitarisme foncier de la Sophistique, de cet humanisme strict qui ne voit en toute matière d'enseignement qu'un instrument, un moyen de doter l'esprit d'efficacité et de puissance, Socrate maintenait la transcendence de l'exigence de la Vérité. Il apparaît ici l'héritier des grands philosophes ioniens ou italiques, de ce puissant effort de pensée, tendu, avec tant de gravité et de sérieux, vers le déchiffrement du mystère des choses, de la nature du monde ou de l'Être. Cet effort, Socrate le transpose maintenant des choses à l'homme, sans rien lui faire perdre de sa rigueur. C'est par la Vérité, non plus par la technique de la puissance, qu'il veut former son élève à l'ἀρετή, à la perfection spirituelle, à la « vertu » : la finalité humaine de l'éducation s'accomplit dans la soumission aux exigences de l'Absolu <sup>17</sup>. »

Jardinier des cœurs, Socrate se donnera donc tout entier à la culture des âmes. Là sera son unique souci. Cultiver l'âme de l'individu en vue d'améliorer l'âme de la cité entière, telle est sa vocation. Il s'y donnera sans réserve avec la conviction d'un important message à transmettre, et avec l'assurance que même sa faillite personnelle ne constituerait pas une faillite totale; le bon grain jeté en terre devant tôt ou tard faire germer les épis d'or.

Voilà pourquoi Socrate prêchera son « évangile », *opportune et importune*; il est l'homme d'une seule idée et d'un désir unique. Socrate pourtant ne sera pas le professeur itinérant que fut le Sophiste, obligé de se former une clientèle susceptible de lui rapporter un revenu substantiel. Le fils de Sophronisque ne sera pas non plus le conférencier payé « au sanctuaire panhellénique comme Olympie où ils [ les Sophistes ] profitent de la πανήγυρις, du public international qui s'y trouve rassemblé à l'occasion des jeux <sup>18</sup>. » Il y a assez de travail pour occuper une vie humaine dans sa ville natale, Athènes; sa mission l'y dédie tout entier et exclusivement. Jamais

<sup>16</sup> Henri MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Editions du Seuil, [ 1948 ], p. 95-96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 85.

il n'en sortira, pas même pour s'assurer quelques années de vie de plus. Peut-être avait-il raison de ne pas se hasarder au dehors; comment en effet les étrangers auraient-ils pu supporter ce censeur que ses propres citoyens ne pouvaient souffrir? Et Ménon disait peut-être plus vrai qu'il ne croyait lorsque s'adressant à Socrate, il l'avisait: « Tu as bien raison, crois-moi, de ne vouloir ni naviguer ni voyager hors d'ici: dans une ville étrangère, avec une pareille conduite, tu ne serais pas long à être arrêté comme sorcier<sup>19</sup>. »

Déjà la menace du sort qui pèse sur lui à Athènes même n'est pas enviable, selon les paroles que lui adresse Anytos: « Socrate, tu me fais l'effet d'avoir le dénigrement facile. Si j'ai un conseil à te donner, et si tu veux bien m'en croire, surveille-toi. Peut-être est-il plus facile en tout pays de faire aux gens du mal que du bien, ici j'en suis sûr, et je suppose que tu le sais aussi<sup>20</sup>. » L'avenir prouvera qu'Anytos soupçonnait ce qui devait venir, et Socrate, avec la connaissance qu'il possédait de ses compatriotes, ne l'ignorait pas non plus.

Mais il a également conscience de la grandeur de la mission à laquelle il doit se dévouer de toutes ses forces, assuré qu'il est que la vie de l'homme honnête ne consiste pas à mesurer ses chances de vivre ou de mourir, mais bien plutôt à se garder de tout mal, et que ce que l'on doit redouter le plus n'est pas d'être tué, mais de commettre l'injustice sous toutes ses formes et de désobéir aux dieux.

Ce risque de la mort, il est tout à fait évident que Socrate l'envisage dans la harangue de Calliclès, s'il ne l'a fait auparavant, mais la mort ne saurait l'effrayer et le détourner de son devoir. Écoutons plutôt le dialogue<sup>21</sup>.

SOCRATE. — Ne me répète pas une fois de plus que je serais mis à mort par qui voudrait, car je serais obligé de te répéter à mon tour que ce serait un méchant qui tuerait un honnête homme; ni que je serais dépouillé de mes biens, car je répéterais encore une fois que mon spoliateur n'y gagnerait rien, mais que les ayant acquis injustement, il en ferait un usage injuste; donc honteux parce qu'injuste et funeste parce qu'injuste.

<sup>19</sup> *Ménon*, 80 b.

<sup>20</sup> *Ménon*, 94 e - 95 a.

<sup>21</sup> *Gorgias*, 521 b - 522 c.

CALLICLÈS. — Tu me parais, Socrate, étrangement sûr qu'il ne t'arrivera jamais rien de semblable, que tu vis à l'abri et que tu ne saurais être traîné devant le tribunal par un homme de tout point peut-être méchant et méprisable !

SOCRATE. — Je serais vraiment privé de raison, Calliclès, si je pouvais croire que personne, dans Athènes, pût être absolument à l'abri d'un pareil accident. Mais ce que je sais à merveille, c'est que si jamais je suis traduit en justice sous une accusation qui m'expose à une des peines dont tu parles, celui qui m'y aura traduit sera un méchant ; car il est impossible qu'un honnête homme cite en justice un innocent. Je ne serais même pas surpris d'être condamné à mort : veux-tu que je te dise pourquoi ?

CALLICLÈS. — Oui certes.

SOCRATE. — Je crois être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui cultive le véritable art politique et le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique. Comme je ne cherche jamais à plaire par mon langage, que j'ai toujours en vue le bien et non l'agréable, que je ne puis consentir à faire toutes ces jolies choses que tu me conseilles, je n'aurai rien à répondre devant un tribunal. Je te répète donc ce que je disais à Polos : je serai jugé comme le serait un médecin traduit devant un tribunal d'enfants par un cuisinier.

.....

Et bien, je sais que la même chose m'arriverait si j'étais amené devant les juges. Je ne pourrais me vanter de leur avoir procuré ces plaisirs qu'ils prennent pour des bienfaits et des services, mais que je n'envie quant à moi ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui les reçoivent. Si l'on m'accuse de déformer la jeunesse en la mettant à la torture par mes questions, ou d'insulter les vieillards en tenant sur eux des propos sévères en public et en particulier, je ne pourrai ni leur répondre selon la vérité : « Mon langage est juste, ô juges, et ma conduite conforme à votre intérêt », — ni dire quoi que ce soit d'autre ; de sorte que selon toute apparence je n'aurai qu'à subir mon destin.

Évidemment Socrate se moque de la considération publique, et Platon manifeste beaucoup d'habileté en mettant dans la bouche de son maître des paroles qui prouvent à l'envie que l'infatigable questionneur n'était pas sans se douter du danger qui le menaçait. On voit aussi que Socrate reprend à son compte les accusations qu'Aristophane portait contre lui jusque sur la scène. Comme tous les réformateurs réels ou simulés, Socrate souffre la persécution, le persiflage des encroutés à demeure dans une tradition surannée. On le voit bien clairement lorsque dans les *Nuées*, le comédien fait la distinction entre l'ancienne et la nouvelle éducation.

[ . . . ] d'abord tu auras le teint pâle, les épaules étroites, la poitrine resserrée, la langue longue, la fesse grêle, [ . . . ] la proposition de décret longue,

tandis, que si le jeune homme suit l'ancienne éducation, voici ce qu'on lui promet :

Brillant et frais comme une fleur, tu passeras ton temps dans les gymnases [ . . . ] Tu descendras à l'Académie où, sous les oliviers sacrés, tu prendras ta course, couronné de léger roseau, avec un ami de ton âge, fleurant le smilax, l'insouciance et le peuplier blanc qui perd ses chatons, jouissant de la saison printannière, quand le platane chuchote avec l'orme.

Si tu fais ce que je te dis, et y appliques ton esprit, tu auras toujours la poitrine robuste, le teint clair, les épaules larges, la langue courte, la fesse grosse [ . . . ] Mais si tu pratiques les mœurs du jour [ . . . ] <sup>22</sup>.

En un mot, vaut-il mieux cultiver l'homme ou la bête humaine ? Le problème est là.

Notre héros ne connaîtra aucune limite dans son zèle, nous le retrouverons enquêtant sur la science et la vertu de ses compatriotes, dans la rue, sur la place publique, dans les boutiques de toutes espèces; nous le rencontrerons le jour entier, et la nuit tombée il continuera encore avec la même ardeur son travail d'examineur.

S'il a juré fidélité à sa vocation, la considération de la richesse, du profit personnel ne pourront l'en détourner; il dépense sa vie au mépris même de la fortune, fortune tant estimée et tellement convoitée des sophistes et des Athéniens. Que l'on songe à la richesse fabuleuse amassée par Protagoras au cours de son enseignement <sup>23</sup>, lui qui demandait la somme considérable de dix mille drachmes pour former son disciple ! Que l'on songe à l'enthousiasme des jeunes ambitieux disposés à dépenser tout leur avoir et celui de leurs amis pour se procurer l'avantage d'être admis à l'école des Sophistes <sup>24</sup> ! Socrate, lui, ne se fait pas payer, il ne retire rien de son commerce avec les jeunes gens, mais il est si fréquenté et on s'attache tellement à lui que l'on pourrait bien penser qu'il paye de bon cœur ceux qui viennent l'écouter. Non vraiment, tout cela ne l'intéresse guère.

Son témoignage dans l'*Apologie* est garant de la gratuité de ses expérimentations publiques. « Et si quelqu'un vous a dit encore que je fais profession d'enseigner à prix d'argent, cela non plus n'est pas vrai <sup>25</sup>. » Comment pourrait-il départir un enseignement celui qui

<sup>22</sup> ARISTOPHANE, *Nuées*, 1012-1019.

<sup>23</sup> DIOGÈNE LAËRCE, IX, 52.

<sup>24</sup> *Protagoras*, 309 a, sv.

<sup>25</sup> *Apologie*, 19 d-e.

ne croit pas à l'enseignement, mais seulement aux réminiscences ? Non, Socrate ne réclame pas de salaire de qui veut bien l'entendre. Et il s'entretiendra avec qui le voudra « jeune ou vieux, [ . . . ] étranger ou citoyen », et on peut avoir l'assurance qu'il ne manquera pas de l'interroger et de discuter à fond.

Il se moque à tel point de l'argent qu'il va ordinairement nu pieds et mal vêtu<sup>26</sup>, et sa vie se passe dans une extrême pauvreté. Du moins s'en plaint-il. Sans une mission spéciale qui pourrait négliger ainsi ses propres affaires ? Ce qui ne signifie pourtant pas que Socrate n'aurait pu jouir de la richesse, car il a certainement déjà possédé de l'argent lui qui fut hoplite dans plusieurs batailles et l'on sait que le soldat grec devait pourvoir lui-même à son équipement et à son entretien. Non, s'il renonce à tout, c'est pour mieux appartenir à tous et pour qu'ils sentent bien qu'il est à leur entière disposition. « Si quelqu'un désire m'écouter quand je parle, quand je m'acquitte de ce qui est mon office, jeune ou vieux, je n'en refuse le droit à personne. Je ne suis pas de ceux qui parlent quand on les paye, et qui ne parlent pas, quand on ne les paye pas. Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche, sans distinction, pour qu'ils m'interrogent, ou, s'ils le préfèrent, pour que je les questionne et qu'ils écoutent ce que j'ai à dire<sup>27</sup>. »

Au-dessus de la considération des Athéniens, méprisant les richesses, Socrate dédaigne également les honneurs et il serait le dernier à s'y laisser entraîner. Il est en effet honteux de rechercher les honneurs<sup>28</sup> et notre personnage ne se laissera certes pas leurrer par les ombres ténébreuses de notre pauvre monde.

Tel est la raison qui le fait mépriser les affaires de l'État. Il ne s'en occupe pas car le sort que l'on réserve aux philosophes dans l'État est tel que les gens adonnés à la philosophie s'estiment heureux s'ils peuvent se conserver en vie et se tenir à l'abri de tout ce qui peut souiller l'âme<sup>29</sup>. Pourquoi il ne s'est pas préoccupé des affaires de l'État, il nous le dit encore :

Je crois d'ailleurs que cet empêchement [ son démon ] est très heureux. Car sachez-le Athéniens, si je m'étais adonné, il y a longtemps,

<sup>26</sup> *Banquet*, 174 a ; *Phèdre*, 229 a.

<sup>27</sup> *Apologie*, 33 b.

<sup>28</sup> *République*, I, 347 b.

<sup>29</sup> *République*, VI, 496 e.

à la politique, je serais mort depuis longtemps; et ainsi je n'aurais été utile ni à vous, ni à moi-même. Oh ! ne vous fâchez pas de m'entendre dire des vérités: il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher dans sa cité les injustices et les illégalités. Oui, si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier, qu'il ne soit pas homme public<sup>30</sup>.

Et maintenant, dites-moi: pensez-vous que j'aurais vécu cette longue vie, si j'avais fait de la politique et si, en honnête homme, j'avais pris la défense de la justice, décidé, comme on doit l'être, à la mettre au-dessus de tout ? Tant s'en faut, Athéniens. Et nul autre n'y aurait réussi mieux que moi. Car, toujours, durant ma vie entière, dans les fonctions publiques que j'ai pu exercer par hasard, on reconnaîtra que je me suis montré tel, et dans ma vie privée, non plus, jamais je n'ai fait une concession quelconque contraire à la justice, pas même à aucun de ceux que mes calomniateurs appellent mes disciples<sup>31</sup>.

On le voit Socrate conserve son franc parler; il ne s'en départira jamais. Oui vraiment, il serait mort s'il s'était mêlé à la chose publique car « si on ne dit pas comme la foule, on est frappé d'amende et même de mort<sup>32</sup> ».

Ce qui l'a retenu cependant ce n'est pas la crainte de la mort, mais bien plutôt le respect dû à sa voix intérieure et sa préoccupation d'être utile à ses compatriotes. Il prétend en outre qu'il « est mal [ . . . ] d'affirmer [ . . . ] qu'un homme de quelque valeur ait à calculer ses chances de vie ou de mort, au lieu de considérer uniquement, lorsqu'il agit, si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme de cœur ou en lâche<sup>33</sup> ». Le plus redoutable n'est pas de mourir injustement ou de subir des maux, mais de commettre l'injustice.

Socrate serait mort depuis longtemps, constamment forcé qu'il est par sa sincérité, de ne dire que la vérité, lui qui « ne peut donner son assentiment au mensonge » et qui n'étant pas poète ne saurait donner congé à la vérité. Il est vraiment bien stupide le pauvre homme de Socrate qui prétend qu'en toute chose il faille dire la vérité et qui ne craint pas en disant vrai de faire rire de lui. Ce serait puéril. Ce qui l'inquiète pourtant parfois, c'est de se voir

<sup>30</sup> *Apologie*, 31 d - 32 a.

<sup>31</sup> *Apologie*, 32 e - 33 a.

<sup>32</sup> *République*, VI, 492 d.

<sup>33</sup> *Apologie*, 28 b.

exposé « à glisser à côté de la vérité et entraîner ses amis dans l'erreur <sup>34</sup> ». Lorsque la vérité doit être dite, « le mot sera dit pour- tant, dût-il, comme une vague qui éclaterait de rire, me submerger sous le ridicule et le dédain <sup>35</sup> ». Socrate, qui se qualifie de « mal élevé, grossier, sans autre souci que celui de la vérité <sup>36</sup> », est effectivement l'homme de la vérité, alors que les chefs et le peuple craignent la lumière et la vérité.

La mission à lui dévolue, Socrate l'exercera même au mépris de la vie de famille. On a fait de sa femme Xanthippe, le prototype de la mégère, mais il semble que sa vie conjugale n'a pas été aussi tempétueuse qu'on nous le laisse entendre. S'il est vrai qu'interrogé par un ami sur les raisons qui l'avaient porté à épouser Xanthippe, il aurait répondu qu'elle exerçait sa patience et que s'il réussissait à la supporter il pourrait également souffrir les autres, il faut croire qu'il en arriva à un degré de vertu suffisamment élevé et que la vie de ménage ne lui réserva pas que des orages et des déboires. On ne peut contester que dans l'*Apologie*, Socrate ne souffle mot de sa femme, mais se contente de parler de ses enfants. « Moi aussi, mon ami, j'ai des proches; car comme dit Homère, « je ne suis pas né d'un chêne ni d'un rocher », mais d'êtres humains; et, par conséquent, j'ai des parents, j'ai aussi des fils, au nombre de trois, dont un qui est déjà grand garçon et deux tout petits <sup>37</sup>. » Dans le *Phédon* <sup>38</sup>, on retrouve Xanthippe avec Socrate à l'approche de la mort de ce dernier. « Nous pénétrons donc et trouvons, avec Socrate qu'on venait de détacher, Xanthippe (tu n'es pas sans la connaître !) qui tenait leur petit enfant et était assise contre son mari. Dès que Xanthippe nous eut aperçus, ce furent des malédictions et des discours tout à fait dans le genre habituel aux femmes: « Voici, Socrate, la dernière fois que s'entretiendront avec toi, ceux qui te sont attachés, et toi avec eux ! » Socrate jeta un coup d'œil du côté de Criton: « Criton, dit-il, qu'on l'emmène à la maison ! » Et, tandis que l'emmenaient quelques-uns des gens de Criton, elle hurlait et se frappait la poitrine. Rien ne paraît ici de la mégère de Xénophon, mais

<sup>34</sup> *République*, V, 451 a.

<sup>35</sup> *République*, V, 473 c.

<sup>36</sup> *Hippias majeur*, 288 d.

<sup>37</sup> *Apologie*, 34 d.

<sup>38</sup> *Phédon*, 60 d.

tout simplement les lamentations d'une épouse aimante incapable de contenir l'excès de sa douleur.

Le même esprit accompagnera Socrate dans l'accomplissement de sa mission jusqu'à sa mort, avec une jeunesse et une fraîcheur d'âme dignes des cœurs nobles et purs qui voient beau et grand. Sa mission constituera l'unique objet de toute sa vie et nulle part Socrate ne se sentira plus chez lui que dans les ruelles de sa ville natale, sur la place publique, au gymnase ou dans l'échoppe de quelque corroyeur ou des vendeurs de saucisses. Il y enseignera aux gens à se débarrasser de leur vaine science et les exhortera à travailler de toutes leurs forces à l'acquisition de la véritable sagesse et à l'amélioration de leur âme.

Si Aristote affirme avec raison que l'homme est un animal politique, à suivre Socrate dans ses pérégrinations à travers la cité on sera forcé de conclure qu'il est le grand animal politique ou l'animal politique par excellence, par opposition à un nombre considérable de ses contemporains qui ont perdu tout véritable sentiment du politique.

Athéniens, je vous sais gré et je vous aime; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. Et je lui dirai comme j'ai coutume de le faire: « Quoi ! cher ami, tu es Athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs; mais quant à ta raison, quant à la vérité, quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas <sup>39</sup>.

Socrate montre ainsi quelles sont ses ambitions et ses préoccupations personnelles et celles qu'il s'efforce de suggérer aux autres. Si quelqu'un conteste qu'il en fait précisément l'objet de ses études, il en sera quitte pour une humiliation s'il imagine qu'une affirmation sans preuve suffit à Socrate. Bien au contraire, ce dernier le harcelera de ses interrogations et de ses examens jusqu'à ce que l'on convienne d'un commun accord que la vérité est toute contraire. De fait, Socrate n'aime pas qu'en sa présence on lance des affirma-

<sup>39</sup> *Apologie*, 29 d-e.

tions à la légère<sup>40</sup>. Et c'est ainsi que son existence se consume dans l'application à sa seule affaire:

Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible; oui, ma tâche est de vous dire que la fortune ne fait pas la vertu, mais que de la vertu provient la fortune et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État<sup>41</sup>.

Il sait cependant que « les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin » et pour les ennobler il se soumettra à une méthode qu'il a inventée et qu'il maniera avec art. C'est elle qui fera des hommes politiques des hommes purifiés par la pensée droite. Socrate prêchera également la mort au corps qui est un obstacle à la pensée; l'homme raisonne mieux sevré du corps<sup>42</sup>, puisque le plus vrai des choses ne s'observe pas par le corps<sup>43</sup>. Sans aucun intérêt pour ce qui ne le regarde pas, le précepteur d'Athènes dépensera son temps et sa vie à faire naître la vérité dans les âmes et à les faire passer de ce qui naît à ce qui est et à les arracher du domaine de l'opinion, la pâture des âmes déchues.

Il faudra parfois bien du temps pour convaincre les gens d'Athènes, ils n'écouteront pas et n'étudieront pas de bonne grâce. Souvent ceux du commun interrogeront Socrate: « Mais enfin pourquoi tant de discours sous tant de forme sur ce sujet? » Ou encore: « Pourquoi ne pas le dire tout de suite, plutôt que de tourner en rond et de faire quantité de distinctions pour rien? » à tel point que certain interlocuteur verra ses propres idées tourner autour de lui<sup>44</sup>. Le but de la méthode n'est pas de plaire, mais de former: « Nous n'avons nullement besoin de concilier encore la longueur avec le souci de plaire, à moins que ce ne soit de façon accessoire »; le sujet lui-même présente peu d'importance pourvu que le résultat soit assuré. On ne vise pas à un résultat immédiatement palpable, mais à une formation à longue échéance. Ce que l'on veut: la pénétra-

<sup>40</sup> *Hippias majeur*, 298 c.

<sup>41</sup> *Sophiste*, 254 b.

<sup>42</sup> *Phédon*, 65 c.

<sup>43</sup> *Phédon*, 65 d-e.

<sup>44</sup> *Eutyphron*, 11 b, sv.

tion d'esprit <sup>45</sup>. La facilité et la rapidité du succès ne peuvent rien changer à la méthode:

Pour ce qui est de l'étude du sujet proposé, d'en trouver la solution de la façon la plus aisée et la plus rapide, le raisonnement nous signifie de nous en inquiéter en second lieu seulement, non en premier; mais de placer avant tout et en première ligne la méthode même qui enseigne à diviser par espèces et, en particulier, si un discours même d'une longueur considérable rend l'auditeur plus inventif, de nous y attacher sans nous scandaliser de sa longueur et si, une autre fois plus bref, il conduit au même résultat, de l'adopter dans le même esprit <sup>46</sup>.

Que l'interlocuteur adopte une allure chagrine comme Hippias <sup>47</sup>, qu'il veuille se soustraire comme Protagoras qui est pressé et veut en reparler une autre fois <sup>48</sup>, qu'il en vienne à ne plus savoir ce qu'il dit <sup>49</sup>, peu importe; l'application de la méthode suivra toute sa rigueur et si on peut finalement admettre qu'on ne sait rien, la partie sera gagnée; voilà pourtant chose moins facile à obtenir qu'à raconter.

Sa méthode, on le sait, Socrate la tient de sa mère Phanérète <sup>50</sup>; la maïeutique délivre les esprits. De même que sa mère, impropre à la génération à cause de son âge avancé, se contente d'aider les autres par son travail de sage-femme, ainsi Socrate, inhabile de lui-même à rien produire qui vaille, aidera les autres à donner naissance à la science. Ainsi lui sera fournie l'occasion non d'enseigner, mais d'étudier en commun.

Enfanter en sagesse n'est point en mon pouvoir, et le blâme dont plusieurs déjà m'ont fait opprobre, qu'aux autres posant questions je ne donne jamais mon avis personnel sur aucun sujet et que la cause en est dans le néant de ma propre sagesse, est blâme véridique. La vraie cause, la voici: accoucher les autres est contrainte que le dieu n'impose; procréer est puissance dont il m'a écarté. Je ne suis donc moi-même sage à aucun degré et je n'ai, par devers moi, nulle trouvaille qui le soit et que mon âme à moi ait d'elle-même enfantée. Mais ceux qui viennent à mon commerce, à leur premier abord, semblent, quelques-uns même totalement, ne rien savoir. Or tous, à mesure qu'avance leur commerce et pour autant que le dieu leur en accorde faveur, merveilleuse est l'allure dont ils progressent, à leur propre jugement comme à celui des autres. Le fait est pourtant clair qu'ils n'ont jamais rien appris de

<sup>45</sup> *Sophiste*, 227 b.

<sup>46</sup> *Politique*, 286 d-e.

<sup>47</sup> *Hippias mineur*, 369 b — 373 b.

<sup>48</sup> *Protagoras*, 195.

<sup>49</sup> *Alcibiade*, 116 e.

<sup>50</sup> *Théétète*, 149 a.

moi, et qu'eux seuls ont, de leur propre sein, conçu cette richesse de beaux pensers qu'ils découvrent et mettent au jour. De leur délivrance, par contre, le dieu et moi sommes les auteurs. Et voici qui le prouve. Plusieurs déjà l'ont méconnu, ont cru à leur propre pouvoir et n'ont fait nul cas de moi. Ils se sont donc eux-mêmes persuadés ou laissé persuader par d'autres de me quitter plus tôt qu'ils ne devaient; ils m'ont quitté et non seulement ont laissé avorter tous autres germes dans leurs méchantes fréquentations, mais encore, à ceux dont je les avais délivrés, n'ont donné que mauvais aliment, dont ceux-ci dépérissent, et, de mensonges et d'apparences vaines faisant plus de cas que du vrai, ils n'ont abouti qu'à prendre, à leurs propres yeux et aux yeux des autres figures d'ignorants <sup>51</sup>.

Tel est l'essentiel de la méthode et les heureux fruits qu'il faut en attendre, à condition de ne pas devenir sauvage. Ils ignorent qu'aucun dieu ne veut du mal aux hommes et que, Socrate de même, ne les traite pas ainsi par malveillance, mais que donner assentiment au mensonge et masquer la clarté du vrai lui est interdit par toutes lois divines <sup>52</sup>.

Suivons maintenant Socrate par les ruelles tortueuses d'Athènes et écoutons-le appliquer sa méthode. Voyons combien les jeunes qui l'accompagnent prennent intérêt à l'expérience. Ne nous attendons pas à trouver un savant; il ne sait rien et se « borne à dire la vérité, comme il est naturel à un profane <sup>53</sup> ». N'allons pas croire non plus qu'il se laissera entraîné par le plaisir de faire des discours, non ce n'est pas sa manière. Bien au contraire, ignorant, il prend plaisir à chercher et s'il dispute, il ne le fait pas pour le plaisir de disputer, mais pour éprouver la valeur de ses propres idées par crainte de croire savoir ce dont il est ignorant <sup>54</sup>. On ne le comprend pas toujours, le contraire serait très surprenant, et alors on l'accuse injustement de faire la chasse aux mots ou selon sa propre expression d'être « chicannier et difficile à satisfaire » et même « insupportable <sup>55</sup> ». Ne nous scandalisons pas non plus de ce que sa conduite puisse, au premier abord, paraître grotesque. S'il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, la raison vient de ce que l'exemple importe très peu et que la seule chose digne de

<sup>51</sup> *Théétète*, 150 c - 151 a.

<sup>52</sup> *Théétète*, 151 c-d.

<sup>53</sup> *Ion*, 532 e.

<sup>54</sup> *Charmide*, 166 d.

<sup>55</sup> *Hippias majeur*, 290 e.

considération est de savoir si la méthode s'applique de façon à produire son effet.

L'*Apologie* assure que Socrate, après avoir entendu la parole de l'Oracle à son sujet, voulut en vérifier la vérité. Il se mit donc à « discuter le coup » avec des représentants des différentes classes de la société. Platon nous le montre à l'œuvre dans les *Dialogues*. On nous permettra de donner quelques exemples pris au hasard, mais mettant bien en lumière les différents moments de l'application de la méthode.

La connaissance de soi constitue le point de départ. Elle consiste dans la juste appréciation de sa science réelle et de ses pouvoirs propres. L'*Alcibiade* insiste sur l'importance de ce premier pas. Si Alcibiade nourrit si naïvement de grandes ambitions de gouvernement cela provient de sa parfaite ignorance de lui-même et de ses capacités. Soumis à l'interrogatoire de Socrate, il ne tarde pas, et plus vite et plus facilement que nous le désirerions, à admettre qu'il ne connaît pas ce qu'il prétend enseigner aux autres en qualité de chef d'État: la vie vertueuse, guide de la conduite convenable dans la cité et garantie du bonheur personnel dans le dévouement à l'acquisition du bonheur pour la cité entière. Alcibiade ignore le tout de cette science du juste et de l'injuste, science qui devrait faire l'objet premier de tous ses soins. Il ne l'a jamais étudiée pour la simple raison que les professeurs de vertu sont absents d'Athènes. Cette pénurie de spécialistes rend Alcibiade incapable d'indiquer quels furent ses maîtres, à moins qu'il veuille bien, adossé au mur, affirmer qu'il l'a apprise de tout le monde, ce « fameux maître » qui ne peut même pas enseigner à jouer au tric-trac. L'aurait-il, par hasard, apprise seul ? L'a-t-il déjà étudiée ? Y a-t-il un moment, dans sa vie, où il a pensé sérieusement l'ignorer ? À toutes ces questions, Alcibiade est contraint de répondre négativement. L'unique science nécessaire pour le gouvernement des peuples lui fait donc défaut. La conclusion évidente s'impose; avant de se mêler des affaires de l'État, il ferait bien de s'améliorer lui-même, en d'autres termes, le soin de son âme voilà le seul objet présentement digne de son attention.

Dégonflé de sa fausse science, rendu savant de sa propre ignorance, Alcibiade peut maintenant progresser dans la connaissance. Du fait qu'Alcibiade a forcément été réduit au silence et obligé d'avouer

qu'il y aurait grande humiliation s'il parlait devant l'assemblée du peuple de choses dont il est ignorant, cette première étape de la méthode prend le nom d'ironie socratique.

Le même procédé se retrouve dans les autres dialogues, par exemple, Ménon qui doit avouer ne pas savoir ce en quoi consiste la vertu; Gorgias, Polos, Calliclès, Polémarque et Thrasymaque convaincus d'ignorance totale et honteuse sur la nature de la justice.

L'ironie ne constitue pas une fin en soi; son rôle consiste uniquement à déblayer le terrain pour y édifier le temple de la science. La maïeutique entrera dans sa fonction principale. On cherchera dorénavant la définition des choses; « ce qui importe en toute chose, c'est de s'entendre sur la chose même au moyen des raisons qui la définissent et non seulement sur le nom <sup>56</sup> ». Voilà qui n'est pas si simple! L'enquête commencera d'ordinaire par le plus facile comme dans la recherche sur la définition du sophiste où un petit exemple servira de modèle <sup>57</sup>; la définition de la pêche à la ligne, où interviendront divisions et subdivisions, genres et espèces, pour en arriver à conclure que le sophiste est un chasseur de jeunes gens riches <sup>58</sup>, qui fait compagnie au pêcheur à la ligne <sup>59</sup>.

Le dialogue bien conduit forcera l'âme à manifester ce qu'elle recèle en son intérieur. L'exemple le plus saisissant est celui de l'esclavage de Ménon qui sous la conduite de Socrate retrouve seul la solution du problème compliqué de géométrie <sup>60</sup>. L'esclave, né dans la maison de Ménon, n'a jamais étudié et pourtant, malgré certaines erreurs dues à son inexpérience de la méthode et à sa précipitation à répondre sans le contrôle suffisant, réussit à conclure correctement. Il tire donc tout de lui-même. Nous possédons du même coup un exemple de l'utilité de la maïeutique et une preuve en faveur de la réminiscence. Socrate n'a rien enseigné, n'a pas donné de leçon, mais il s'est tout simplement borné à diriger habilement l'interrogatoire.

Si le but proposé est d'en arriver à une définition, Socrate débuttera par la définition vulgaire, par exemple, de la justice. On étu-

<sup>56</sup> *Sophiste*, 218 c.

<sup>57</sup> *Sophiste*, 218 d.

<sup>58</sup> *Sophiste*, 221 d.

<sup>59</sup> *Sophiste*, 222 a.

<sup>60</sup> *Ménon*, 81 b - 86 c.

diera successivement la définition des honnêtes gens, des poètes, des sophistes et des orateurs. Chacune de ces définitions se montrera inadéquate et il y aura lieu, au moyen de l'interrogation toujours, de lui faire subir des modifications successives, pour en arriver à une définition définitive, par exemple, dans la *République* où la définition de la justice chez l'individu est modelée sur celle de la justice dans l'État, puisqu'il est plus facile de trouver la réalité dans un cadre agrandi que dans un cadre restreint <sup>61</sup>. Ici encore la maïeutique parviendra au terme désiré. De la même façon, Socrate arrivera à la formation du concept, de l'idée, dernière étape de la méthode <sup>62</sup>.

La mise en pratique de cette merveilleuse méthode, en tous temps et en tous lieux, par le maître le plus habile à la manier, ne peut manquer de lui attirer des sympathisants. Les jeunes surtout s'amusaient grandement à voir la fausse science des prétendus savants s'éclipser avec la rapidité de l'éclair devant la maïeutique de Socrate.

Croyez-moi, Athéniens, je vous l'ai dit en toute franchise; c'est qu'il leur plaît, en m'écoutant, de voir examiner ceux qui se croient savants et qui ne le sont pas. Et, en fait, cela n'est pas sans agrément. Mais, pour moi, je l'affirme, c'est un devoir que la divinité m'a prescrit par des oracles, par des songes, par tous les moyens dont une puissance divine quelconque a jamais usé pour prescrire quelque chose à un homme <sup>63</sup>.

Ces jeunes, Socrate le présume, lui survivront et continueront son apostolat en faveur de la vérité.

Quant à l'avenir, je désire vous faire une prédiction, à vous qui m'avez condamné. Car me voici à cette heure de la vie où les hommes prédisent le mieux, un peu avant d'expirer. Je vous annonce donc, à vous qui m'avez fait mourir, que vous aurez à subir, dès que j'aurai cessé de vivre, un châtiment bien plus dur, par Zeus, que celui que vous m'avez infligé. En me condamnant, vous avez cru vous délivrer de l'enquête exercée sur votre vie; or, c'est le contraire qui s'ensuivra, je vous le garantis. Oui, vous aurez affaire à d'autres enquêteurs, plus nombreux, que je réprimais, sans que vous vous en soyez doutés. Enquêteurs d'autant plus importuns qu'ils sont plus jeunes. Et ils vous irriteront davantage. Car, si vous vous figurez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous reprocher de vivre mal, vous vous trompez. Cette manière de se débarrasser des censeurs, entendez-le bien, n'est ni très efficace ni honorable. Une seule est honorable et d'ailleurs très facile; elle consiste, non pas à fermer la bouche aux autres, mais à se rendre vraiment homme de bien <sup>64</sup>.

<sup>61</sup> *République*, II, 368 d, sv.

<sup>62</sup> Claudius PIAT, *Socrate*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr., Paris, Félix Alcan, 1912, p. 117 sv.

<sup>63</sup> *Apologie*, 33 c.

<sup>64</sup> *Apologie*, 39 c-d.

Si les jeunes et les amis de Socrate admirent son zèle, un groupe plus imposant de personnes humiliées, réprimandées sans cesse ne partage pas la même admiration. Au contraire. Ces représentants de la classe des dirigeants, des poètes, des artistes et des orateurs ragent de colère et non contents de proférer des menaces à peine voilées à l'endroit du censeur officiel, s'apprêtent à mettre fin à cette carrière par trop encombrante. Méléto, Lycon et Anytos incarneront cette rancune et cette haine<sup>65</sup>. Ainsi la noble mission de Socrate va bientôt prendre fin par l'auréole du martyr.

Vénérable vieillard de soixante-dix ans, après avoir sacrifié le meilleur de sa vie à veiller sur les intérêts véritables de ses compatriotes, Socrate est entraîné dans un procès où ses adversaires croiront trouver la fin de leurs humiliations, mais où l'accusé reconnaîtra une fois encore l'excellence de sa vocation et verra un appel de la divinité à changer de demeure.

Dépourvu d'art oratoire, sans expérience des discours des tribunaux, le futur condamné parlera la langue de son enfance et selon ses habitudes se contentera de la vérité, évitant avec soin les péchés d'impiété et les manques de respect à la loi. Connaissant bien ses juges, n'ignorant pas que le procès n'est que façade et farce grotesque, et que l'accusé est condamné avant d'être entendu, il se procurera l'ultime plaisir, un peu malin toutefois, de refaire l'histoire de sa mission, de réduire ses adversaires au silence en les obligeant à se contredire, et finalement à se payer leur tête.

Les accusations déposées contre Socrate sont formulées dans un langage exquis, en des phrases bien agencées et bien modelées, style par trop malséant pour un homme de son âge. Coupable de ne pas croire aux dieux de la cité, d'en inventer de nouveaux, de corrompre la jeunesse, de faire prévaloir la mauvaise cause et d'enseigner aux autres à faire de même, voilà le dossier. Accusations subtiles et difficiles à démolir; on les répète depuis toujours, dans le temps où les juges étaient encore jeunes et crédules. Les délateurs anciens sont disparus, d'où l'impossibilité de les faire comparaître et les convaincre de fausseté. Quant aux nouveaux, ils seront confondus dans la personne de Méléto. Socrate explique d'abord qu'on lui prête une

<sup>65</sup> *Apologie*, 23 e - 24 a.

science qu'il ne se reconnaît pas et passe ensuite à quelques éclaircissements sur sa mission pour ne pas forcer ses juges à se forger une explication qui risquerait d'être fort loin de la vérité.

Il assure les honorables juges qu'il ne ressent aucune honte au sujet de sa conduite au moment où la vie est à la veille de lui échapper. Au contraire, il aurait honte d'avoir vécu autrement et d'avoir ainsi été infidèle aux dieux par crainte de la mort. Craindre la mort, ce serait s'arroger une science qu'il n'a pas, une science supra-humaine. D'ailleurs il ne saurait consentir à un mal véritable par crainte d'un mal hypothétique. On regrette que Platon n'ait pas donné à Socrate l'assurance de l'immortalité qu'il lui prête dans le *Phédon*. Les juges ne doivent même pas l'assurer de la libération à la condition de ne plus philosopher, de ne plus scruter les autres et lui-même; la vie alors perdrait tous ses charmes en devenant le fruit d'une désobéissance aux dieux. Ils feraient bien de ne pas oublier non plus, ces juges, qu'il y va de leur intérêt de sauver celui qui a toujours eu le courage de les corriger au mépris de ses propres affaires. La vie publique ne l'a pas retenue parce que sa voix intérieure s'y est toujours opposée et si on veut lui faire grief d'avoir eu des disciples, on devra se rendre à l'évidence qu'il n'a jamais eu d'élèves et qu'il ne donne de leçon à personne. Ceux qui veulent l'écouter le font librement, et si après cela, ils tournent bien ou mal, Socrate n'en saurait être tenu responsable.

Semblable aux accusés qui paraissent devant le conseil, Socrate pourrait user de supplications, essayer d'appitoyer ses juges en leur parlant de sa femme et de ses enfants, mais il craindrait alors de les déshonorer. Ce serait montrer trop d'attachement à cette vie, et devant un tribunal, seules la persuasion et la justice doivent acquitter l'accusé, non les larmes et les prières même au risque d'habituer les juges au parjure. Vraiment il y aurait alors péché d'impiété qui mériterait une sévère punition.

Malgré son plaidoyer bien conduit établissant son innocence, le juste est condamné. Méléto propose la peine la plus sévère, la mort. S'indigner serait inconvenant, mais il n'est peut-être pas défendu de se réjouir de ce que les accusateurs ont failli ne pas recueillir le nombre de suffrages requis pour la condamnation. La peine mérité par Socrate, du moins le pense-t-il, pour avoir renoncé à tout et

avoir rendu le plus grand service possible à la société, serait une pension et un bon traitement que l'on accorde d'ordinaire à un bienfaiteur.

Mais, si pour satisfaire les amis et se conformer à l'usage, on doit proposer une peine, Socrate ne refusera pas d'examiner les peines possibles et d'en suggérer une. Il a répugnance pourtant à se condamner à ce qui est véritablement un malheur, tandis que la mort n'en est peut-être pas un ! Il est cruel de se condamner soi-même lorsque la conscience ne reproche rien. Vivre en prison esclave des gardes est un sort peu enviable. Se condamner à une amende et attendre en prison qu'elle soit payée lorsque ses moyens ne le permettent pas, ne présente pas un agrément considérable. S'exiler soi-même, et vivre dans un pays où l'on sera probablement à charge à ses nouveaux compatriotes, n'est-ce pas manifester trop d'attachement à la vie, surtout lorsqu'il n'en reste presque plus ? D'ailleurs si nos propres concitoyens ne peuvent pas supporter notre présence, les étrangers nous verront-ils venir d'un bon œil ? Le risque est grand ! Le cas est particulièrement grave pour Socrate qui ne peut se résoudre à vivre tranquillement. Il ne peut désobéir à sa mission et où qu'il se réfugie, les jeunes viendront l'écouter. Enfin à la suggestion d'un ami il propose une légère amende. Ses amis s'en portent garants.

Le succès ne couronne pas cette nouvelle intervention de Socrate. Il devra subir la peine capitale. Dans un dernier discours, le prétendu coupable s'adresse à ses juges. À ceux qui l'ont condamné, il annonce qu'ils seront diffamés parce qu'ils le font mourir. Il aurait pu se défendre plus énergiquement et plus efficacement s'il avait tant estimé la vie, mais c'eût été indigne de lui. Le difficile en effet n'est pas d'éviter la mort, mais d'éviter le mal. Puisque la condamnation a été portée aujourd'hui, il fallait que les choses en fussent ainsi.

À ceux qui l'ont absous et qui de ce chef méritent le nom de juges, il affirme que son démon ne l'a nullement retenu de venir au procès et ne lui a défendu aucune des paroles prononcées au cours de la défense. Ce qui lui arrive est donc bon. Mourir sera un bien car si après la mort on est totalement dépourvu de sentiment, voilà un merveilleux avantage. Si la mort est le passage de l'âme

dans un autre lieu<sup>66</sup> comme il le croit fermement, quelle bonne fortune que de retrouver chez Hadès tous ceux qui sont partis ! Là, règne l'amour<sup>67</sup> et il y aura des juges véritables. Et quel plaisir dites donc que de rencontrer tous les grands anciens ! Les interroger, quel bonheur ! Et sans risque d'être tué pour cela.

Son exhortation se termine par des paroles de consolation. Il ne peut y avoir de mal pour un homme de bien, ni en cette vie ni en l'autre. Une dernière demande pourtant avant de mourir.

Je ne leur [ aux juges qui l'ont condamné et aux accusateurs ] demande qu'une seule chose : quand mes enfants auront grandi, Athéniens, punissez-les, en les tourmentant comme je vous tourmentais, pour peu qu'ils vous paraissent se soucier de l'argent ou de n'importe quoi plus que de la vertu. Et s'ils s'attribuent une valeur qu'ils n'ont pas, morigénez-les comme je vous morigénais, reprochez-leur de négliger l'essentiel et de se croire un mérite dont ils sont dénués. Si vous faites cela, vous serez justes envers moi et envers mes fils<sup>68</sup>.

Et la scène du tribunal se ferme sur une parole de confiance en la divinité. « Mais voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre, lequel est le meilleur ? Personne ne le sait, si ce n'est la divinité<sup>69</sup>. »

La sérénité avec laquelle Socrate prononce ces derniers mots montre que sa conviction profonde est qu'il vaut mieux mourir en homme de bien que de continuer à vivre l'existence ténébreuse de ces contempteurs de la vérité et de la sagesse. D'ailleurs, Socrate trouvera l'occasion de nous en donner l'assurance avant le jour de l'exécution de la sentence. Le long espace de temps qui séparera la condamnation de la mort, du fond de son cachot, Socrate l'occupera encore en de nombreux tête à tête avec ses disciples favoris. Certaines accusations formulées contre le maître seront péremptoirement vengées et feront resplendir encore davantage la beauté morale du condamné.

On a tenté de représenter Socrate comme un impie ; Platon vengera sa mémoire dans l'*Eutyphron*. Sa religion y paraît de beaucoup plus pure que celle des Athéniens de son époque, et comme tous ceux qui voient mieux que leur entourage, Socrate subira la

<sup>66</sup> *Apologie*, 40 e.

<sup>67</sup> *Cratyle*, 403-404.

<sup>68</sup> *Apologie*, 41 e.

<sup>69</sup> *Apologie*, 42 a.

haine de ces esprits bornés et terre à terre. La religion grecque d'alors est purifiée d'une large portion de la légende mythologique. Le dieu de Socrate n'est pas un dieu querelleur, impur, mais un être moral incliné à combler les humains de biens. Voilà un magnifique modèle pour les hommes de la société. Dieu est juste et son service ne consiste pas dans une relation de serviteurs à maître; il n'a nullement besoin de nous. Faire de la religion une espèce de technique commerciale en l'identifiant à la science des sacrifices et des prières à offrir à la divinité pour nous la rendre favorable, est une autre idée qui ne convient pas à Socrate. En un mot, la vraie piété ne peut être séparée de la justice et le culte n'a aucune valeur en dehors de cette union intime. En définitive, le culte réside dans l'hommage d'une conscience pure à une justice supérieure. Telle est la religion qui fonde son espérance au moment de paraître dans l'autre monde.

On a voulu discréditer Socrate dans la pensée du peuple en le condamnant comme séducteur de la jeunesse. Le silence qu'il impose à Méléto montre l'inanité de l'accusation. Platon le représente encore se moquant du même Méléto dans l'*Eutyphron*<sup>70</sup>. Méléto, y est-il dit, est un bon politique. Il s'occupe d'abord des jeunes gens pour les rendre excellents. Il prendra soin des autres ensuite. De plus « il commence le nettoyage de la cité par les vieux qui la corrompent ». Dans la perspective de l'*Apologie*, ces lignes d'un ridicule consommé constituent un chef-d'œuvre d'argument *ad hominem*. Ses disciples enfin, et parmi eux, Platon, forment la réplique la plus éloquente possible à ces calomnies.

Les dernières paroles de Socrate au tribunal, toutes empreintes de calme et de sérénité, pourraient sembler prononcées sous l'effet d'une exaltation et avec l'orgueil d'un faux prophète qui se sent auréolé de la couronne des martyrs. La prison, temps propice à la réflexion et à l'examen approfondi d'une vie passée qui a mérité cette rétribution, serait l'endroit propice à faire naître le remord et à pousser le coupable à inventer des moyens d'évasion pour échapper au dernier supplice. Rien de semblable ne se produira.

À la veille de sa mort, de grand matin, après avoir soudoyé le gardien, Criton réussit à pénétrer dans la prison de Socrate. Criton,

<sup>70</sup> *Eutyphron*, 2 d.

peiné, lui annonce le retour du navire de Délos pour le jour même et Socrate, qui l'étonne par son calme devant le trépas, devra mourir le lendemain <sup>71</sup>.

Fou de douleur à la pensée de la mort qui approche, Criton, oubliant les grandes leçons passées, utilisera toutes les ressources de l'imagination et fera appel à tous les sentiments pour décider Socrate à fuir et à éviter le dénouement funèbre qui s'annonce. Il dressera à la mémoire de ce dernier le fantôme de l'opinion de la foule accusant les amis de Socrate de lâcheté et d'avarice s'ils ne mettent tout leur génie et tout leur avoir à procurer la liberté de leur maître. Malheureusement pour Criton, Socrate n'a souci de la foule, convaincu qu'il est que les meilleurs parmi les citoyens sauront comprendre <sup>72</sup>, et de plus l'opinion de la foule ne peut faire ni bien ni mal. La tentation se fera défenseur du devoir: Socrate, tu commets une faute en te trahissant toi-même, tu fais le jeu de tes adversaires et leur donne raison, tu trahis tes fils qui ont besoin de toi. Il ne fallait pas avoir d'enfants ou bien prendre soin de les élever et de les bien élever. À cette fin, tu es nécessaire. Enfin tu nous remplis de honte et pour toi et pour nous.

Ces nouveaux épouvantails n'émeuvent pas le vieillard, qui se laisse persuader par des raisons seulement. Il estime que ses anciens principes gardent leur valeur quoi qu'il lui soit arrivé de nouveau. Les jugements des hommes le laissent indifférent, l'important n'est pas de savoir ce que les hommes pensent, mais de connaître le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal et surtout le bien et le mal de l'âme. Tous ces effrois, mon cher Criton, sont pour ceux qui ne suivent pas la raison. En somme l'essentiel n'est pas de vivre, mais de bien vivre <sup>73</sup>.

Le mortel doit à tout prix respecter les lois. Ce sont elles qui m'ont préparé un foyer, qui m'ont permis d'avoir des enfants, et dont je suis l'esclave. Maintenant qu'elles veulent me donner la mort parce que cela leur paraît juste, il y aurait mauvaise grâce et mauvaise volonté à vouloir m'esquiver. Elles me diraient que ma sagesse me fait méconnaître qu'il faut estimer la patrie et les lois au-dessus

<sup>71</sup> Criton, 43 d.

<sup>72</sup> Criton, 44 c.

<sup>73</sup> Criton, 48 b.

de tout le reste. Il était entendu aussi qu'en les acceptant et en vivant sous leur dictée je reconnaîtrais leur jugement pour valable, et alors que je pouvais me soustraire à leur gouverne, je n'ai pas jugé devoir le faire. Je violerais mes engagements à l'âge de soixante-dix ans après avoir eu beaucoup de temps pour réfléchir ? Partir en exil à Thèbes, j'y passerai pour un destructeur des lois, et donnerai raison à mes persécuteurs, car étant capable de détruire les lois je le serais également de corrompre la jeunesse. Me réfugier en Thessalie ? Il faudrait en arrivant expliquer la façon bouffonne dont je me serai enfui. Que deviendront alors mes anciens beaux discours ? Mes enfants ! S'en chargera-t-on davantage et de meilleur gré si je pars pour l'étranger que si je les quitte pour aller chez Hadès ? Non, il ne faut pas désobéir aux lois, ce sera au moins une excuse en arrivant dans l'autre monde.

Puisque Socrate ne veut pas se soumettre aux conseils de Criton, la justice suivra son cours normal et il faudra mourir. Ses amis et disciples ne le bouderont cependant pas et ils viendront s'entretenir avec lui en ce dernier jour de sa vie. Le sujet de leur entretien sera comme tous les autres, de nature philosophique, mais en cette heure grave, on choisira un sujet en harmonie avec la circonstance. Au moment où l'âme de Socrate va quitter son corps et entreprendre le grand voyage, il ferait bon d'avoir quelque assurance sur le sort de l'âme chez Hadès. Va-t-elle disparaître à jamais ? Dans le *Phédon* qui rappelle ce dernier entretien, Platon nous représente Socrate prouvant l'immortalité de l'âme à ses disciples soucieux de se renseigner sur ce point.

La confiance de Socrate en ces derniers instants est très forte. Si la vie du philosophe doit être un exercice préparatoire à la mort<sup>74</sup>, il ne comprend pas bien pourquoi on serait effrayé et rempli de répulsion pour cette libératrice, juste au moment où on est à la veille de recevoir ce qu'on a toujours espéré. La mort, mal du corps n'affecte pas l'âme, car l'âme purifiée par la philosophie ne peut mourir.

Voilà les sentiments de Socrate au moment du grand voyage. Lucide et calme il ne parvient pas à inspirer les mêmes dispositions à ses auditeurs. Alors qu'il passe dans une pièce voisine pour se

<sup>74</sup> *Phédon*, 64-68.

baigner, ses disciples s'entretiennent sur l'infortune où ils sont tombés<sup>75</sup>. De retour du bain, on lui amena ses enfants et ses parents avec qui il cause en présence de Criton; puis il dit ensuite aux femmes et aux enfants de se retirer. Le soleil était prêt de se coucher; l'heure de la mort approchait. Le serviteur des Onze ne tarda pas à se présenter et à inviter Socrate à boire le poison. Habitué aux imprécations de la part de ceux qu'il visite, le serviteur se félicite de s'adresser à un homme tel que Socrate.

[ . . . ] je suis sûr que ce n'est pas contre moi que tu es en colère, tu les connais en effet, les responsables, mais contre ces gens-là. Maintenant donc, car tu n'ignores pas ce que je suis venu t'annoncer, adieu ! Tâche de supporter de ton mieux ce qui est fatal<sup>76</sup> !

En même temps, il se mit à pleurer et, s'étant détourné, il s'éloigna. Socrate touché de la gentillesse du jeune homme s'adressa à Criton: « Eh bien donc, allons ! obéissons-lui Criton, et qu'on m'apporte le poison s'il est broyé; sinon, que celui qui le broie s'en occupe ! » Criton objecte que le soleil n'a pas encore fini de se coucher et que plusieurs ont bu le poison bien longtemps après en avoir reçu l'invite. Socrate se refuse à différer de boire la potion: « Quant à moi, il est naturel que j'en fasse rien, car je pense ne rien gagner d'autre à boire un peu plus tard le poison, sinon de devenir pour moi-même un objet de risée, en me collant ainsi à la vie et en l'économisant alors qu'il n'en reste plus ! Assez parlé, dit-il; va obéis et ne me contrarie pas<sup>77</sup>. »

Un serviteur se mit donc en œuvre d'obéir et après avoir rapporté le poison, Socrate lui demanda comment il obtiendrait son effet. Sur les indications du serviteur, Socrate

le prit, et en conservant, Echécrate, toute sa sérénité, sans un tremblement, sans une altération, ni de son teint, ni de ses traits. Mais, regardant dans la direction de l'homme, un peu en dessous à son habitude et avec ses yeux de taureau: « Dis-moi, interrogea-t-il, une libation de ce breuvage-ci à quelque divinité est-elle permise ou non ? — Nous en broyons, Socrate, répondit l'homme, juste autant qu'il convient d'en avoir bu. — Compris, dit-il. Mais au moins est-il permis, et c'est même un devoir, d'adresser aux dieux une prière pour l'heureux succès de ce changement de résidence, d'ici là-bas. Voilà ma prière: ainsi soit-il ! » Aussitôt dit, sans s'arrêter, sans faire aucunement le difficile ni le dégoûté, il but jusqu'au fond.

<sup>75</sup> *Phédon*, 116 a.

<sup>76</sup> *Phédon*, 116 c-d.

<sup>77</sup> *Phédon*, 116 e - 117 a.

Alors nous, qui presque tous jusqu'alors avions de notre mieux réussi à nous retenir de pleurer, quand nous vîmes qu'il buvait, qu'il avait bu, il n'y eut plus moyen: ce fut plus fort que moi; mes larmes, à moi aussi, partent à flots, si bien que, la face voilée, je pleurais tout mon saoul sur moi-même (car, bien sûr non, ce n'était pas sur lui!), oui, sur mon infortune à moi qui serais privé d'un tel compagnon! Criton du reste, hors d'état, même avant moi, s'était levé pour sortir. Quand à Appollodore qui, déjà auparavant, n'avait pas un instant cessé de pleurer, il se mit alors, comme de juste, à pousser de tels rugissements de douleur et de colère, que tous ceux qui étaient présents en eurent le cœur brisé, sauf, il est vrai, Socrate lui-même <sup>78</sup>.

Ce dernier les rappelle à l'ordre, c'est avec des paroles heureuses qu'il faut finir, dit-il. Soyez calmes, voyons! ayez de la fermeté!

Socrate se sentit bientôt alourdir les jambes, signe que le poison accomplissait son œuvre funeste. Il se coucha alors et au bout de quelques instants, il rendit l'esprit. Resté lui-même jusqu'au dernier moment, il ne s'était pas démenti, enseignant la modération, la justice, la soumission à la volonté des dieux manifestée par les lois.

Le R. P. E. Elorduy, s.j., a bien résumé la philosophie de Socrate en écrivant: «Según Sócrates, el hombre es para la verdad, el filósofo es su servidor incondicional e insobornable. La Filosofía es el arte de ajustar la vida a la verdad, que es la medida; no el medio de expresar conocimientos y defenderlos ariosamente, según nos conven-gan . . . La Filosofía comenzó a ser de este modo una vivencia integral <sup>79</sup>. »

Le véritable portrait de Socrate dépasse tout ce qu'on pourrait en dire, même ce qu'Alcibiade déclame à la fin du *Banquet* <sup>80</sup>. Personnage vraiment énigmatique. La meilleure intuition que nous puissions en avoir nous est suggérée par la peinture de David, *Socrate buvant la Ciguë* <sup>81</sup> où on y voit Socrate assis sur le lit funèbre au milieu de ses disciples, s'apprêtant à recevoir la coupe de poison d'une main et portant l'autre vers le ciel. Sa figure baignée de lumière est le symbole de la mission qu'il avait reçue des dieux, celle de rendre témoignage à la lumière et à la vérité et de préparer ses

<sup>78</sup> *Phédon*, 117 b-d.

<sup>79</sup> *Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles*, dans *Pensamiento*, 2 (1946), p. 462.

<sup>80</sup> *Banquet*, 215 a, sv.

<sup>81</sup> Reynolds a qualifié cette toile « le plus grand effort de l'art depuis la chapelle Sixtine et les chambres de Raphaël » (Charles SAUNIER, *Louis David et son école* dans *Le Musée d'Art* . . . , Paris, Librairie Larousse, [s.d.], vol. 2, p. 62 b).

citoyens pour une vie heureuse ici-bas en préparation de la vie de l'au-delà.

Si les bustes marmoréens du Museo Capitolino de Rome, du Musée de Naples, du Louvre de Paris et si la fresque de Raphaël où Socrate figure dans l'École d'Athènes, nous montrent le Socrate extérieur, même revêtu de noblesse, la toile de David nous fait voir une âme purifiée par l'ascèse philosophique et la fréquentation assidue de la vérité.

Lamartine a décrit cette dernière scène de la mort de Socrate en des vers magnifiques.

Le front calme et serein, l'œil rayonnant d'espoir,  
Socrate à ses amis fit signe de s'asseoir;  
À ce signe muet soudain ils obéirent,  
Et sur les bords du lit en silence ils s'assirent:  
Symmias abaissait son manteau sur ses yeux;  
Criton d'un œil pensif interrogeait les cieux;  
Cébès penchait à terre un front mélancolique;  
Anaxagore, armé d'un rire sardonique,  
Semblait, du philosophe enviant l'heureux sort,  
Rire de la fortune et défier la mort!  
Et le dos appuyé sur la porte de bronze,  
Les bras entrelassés, le serviteur des Onze,  
De doute et de pitié tour à tour combattu,  
Murmurait sourdement: « Que lui sert sa vertu? »  
Mais Phédon, regrettant l'ami plus que le sage  
Sous ses cheveux épars voilant son beau visage,  
Plus près du lit funèbre aux pieds du maître assis,  
Sur ses genoux pliés se penchait comme un fils,  
Levait ses yeux voilés sur l'ami qu'il adore,  
Rougissait de pleurer, et le pleurait encore <sup>82</sup>!

La poésie rejoint ici les arts plastiques et nous laisse entrevoir le sublime de la fin tragique de l'homme « dont nous pouvons bien dire qu'entre tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître il fut le meilleur, et en outre le plus sage et le plus juste <sup>83</sup> ».

Oui, Socrate, témoin authentique de la lumière et de l'équité, a été la victime de la face et de la farce.

Gaston CARRIÈRE, o.m.i.,  
secrétaire de la Faculté de Philosophie.

<sup>82</sup> *La mort de Socrate*, [Paris], Librairie Hatier, [1924], v. 97-116. (Les Classiques pour Tous, n° 288.)

<sup>83</sup> *Phédon*, 118 a.

# Two Soviet Labour Documents

---

The small part played by the Russian language in North American academic experience probably accounts for the fact that articles on Soviet Russia so seldom go back to original Russian documents in their analysis of the Soviet economy. Fundamental research of this sort is necessary, however, since almost all secondary sources are tendencious in character and the scholar who has done no basic study is not competent to gauge the amount of distortion that has been perpetrated. As a modest contribution to direct documentation, I am presenting here, translated (I believe for the first time) from the pages of *Izvestia*, two rather significant items dealing respectively with labour discipline and with the hours of labour:

## DOCUMENT « A ».

### ON MEASURES FOR REGULATING LABOUR DISCIPLINE, IMPROVEMENT IN THE PRACTICE OF STATE INSURANCE AND THE STRUGGLE AGAINST ABUSES IN THIS FIELD.<sup>1</sup>

Regulations of the Council of People's Commissars of the USSR, of the Central Committee of the All-Union Communist Party (of Bolsheviks) and of the All-Union Central Council of Trade Unions.<sup>2</sup>

In the Soviet Union the workers work not for the Capitalists but for themselves, for their own socialist State, for the welfare of all the people. The overwhelming majority of the workers and employees work honestly and conscientiously in the plants, in transport, in institutions, showing a conscientious attitude towards their work, giving examples of shock initiative and labour valour, strengthening the might and defensive capacity of the Fatherland.

But along with the honest and conscientious workers there are also individual unscrupulous, backward or dishonest people — drifters, loafers, shirkers and grabbers.

<sup>1</sup> Published in *Izvestia*, Dec. 29, 1938.

<sup>2</sup> This joint decree, dated Dec. 28, 1938, is signed by V. Molotov as president of the Council of People's Commissars, by J. Stalin as secretary of the Central Committee of the All-Union Communist Party, and by N. Shvernik as secretary of the All-Union Central Council of Trade Unions. The combination of these three bodies as joint authorities for a *law* is significant. Transferred to Canada, it would represent an Order-in-Council issued jointly by the Federal Cabinet, the Liberal party machine, and the Trades and Labour Congress. In a country where laws are made almost entirely by decrees by the Executive (Council of People's Commissars, Presidium of the Supreme Soviet, etc.) or by the Communist Party, rather than by parliamentary legislation, and where the trade unions are likewise a tool of the Party, the incongruity is not felt. The present decree is made up of 26 sections, of which the first 14 are translated here.

These people through their unscrupulous work, truancy, lateness at work, aimless wandering about the plant during working hours and through other breaches of the rules of Internal Labour regulations, and also by frequent wilful transfer from one plant to others<sup>3</sup> disrupt the discipline of labour, do much harm to industry, to transport and to the entire national economy.

They strive to give as little work as possible to the State, while grabbing for themselves as much money as possible. They abuse the Soviet laws and rules on Labour, taking advantage of them for their own interests. They do not even work the full established number of hours of the working day, but frequently work only four or five altogether, wasting the remaining two to three hours of the working time in idleness. In this way the people and the State lose millions of working days and billions of rubles every year.

When drifters and shirkers are discharged they begin to cavil and, while they are not working, they try to obtain pay for a legitimately enforced idleness. Discharge from a plant for breach of labour discipline is not, as a rule a sufficient actual punishment for the idlers and absentees, as in most cases they immediately find work in other plants.

Taking advantage of the present functioning rule concerning leave, in accordance with which the right to vacation is given after five and onehalf months of work in the plant or institution, the drifters and shirkers, changing from one plant to another manage to receive two vacations in the course of the year, thereby placing themselves in an advantageous position over the conscientious workers and employees.

In houses built by the plants and factories for their own workers and employees, apartments are frequently occupied by people who have of their own accord thrown up their work in these plants or who have been discharged for a breach of labour discipline, and because of that workers and employees working for a long time and honestly in one plant are frequently deprived of necessary living space.

<sup>3</sup> The point of this protest is that voluntary transfer from one plant to another is against the law. A decree of September 6, 1930, published in *Izvestia* on Sept. 8, 1930, and signed on behalf of the Council of People's Commissars by D. Lebed and V. Usievich, expressly forbade freedom of movement to free industrial workers. This edict was frequently re-enacted, e.g. on June 26, 1940.

The corollary of this law is the compulsory transfer of workers by the state. *Izvestia* for Oct. 20, 1940, carries a decree of the Presidium of the Supreme Soviet reiterating this point:

"The Presidium of the Supreme Soviet of the USSR decrees:

1. To invest the People's Commissars of the USSR with the right of compulsory transfer of engineers, designers, technicians, foremen, draftsmen, bookkeepers, economists, accountants and planning personnel, as well as skilled workers of the sixth category and up, from one enterprise or institution to another, regardless of the territorial location of the institutions or enterprises . . .

5. Persons failing to carry out the orders of the People's Commissars on their compulsory transfer to another enterprise or institution are to be regarded as having left the enterprise or institution without permission and are committed for trial in accordance with Article 5 of the Edict of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR of June 26, 1940, prohibiting workers and employees from leaving enterprises or institutions without permission."

In the distribution of trips to houses of rest and sanatoria the drifters and absentees enjoy the same rights as the honest employees and workers.<sup>4</sup> Likewise, in the paying out of insurance-aid for temporary disability, as also in the assigning of pensions, there is not exercised the necessary sharp discrimination between the conscientious workers with a long uninterrupted record of work in a given plant or institution and the violators of labour discipline — the drifters, those who run about from one plant and institution to another.

Some trade union, economic, as well as legal organs (institutions) show an inadmissible anti-national tolerance towards the violators of labour discipline and even connive with them — regardless of the interests of the people and the State — frequently deciding questions of reinstatement at work, of the payment of benefits for temporary disability, of evictions from plant apartments and so on in favour of the drifters and loafers.

All this brings about a situation, wherein unscrupulous workers, doing little work, are able to live at the expense of the State, at the expense of the people, that evokes justified protests on the part of the majority of workers and employees and demands the introduction of some changes in the existing rules of internal labour regulations and in the norms of social insurance in order to guard against the equal treatment of scrupulous workers and the idlers and drifters, in order to encourage the honestly toiling workers and employees, and not those who undermine labour discipline and lightly go from one factory to another.

A great abuse is also taking place in the practice of using up leave for pregnancy and birth. Cases are not rare in which women, trying to make profit at the expense of the State by deception, get jobs in plants and institutions a short time before confinement only with the object of obtaining the 4 months leave of absence at the expense of the State and do not return to their jobs any more.<sup>5</sup>

The interests of the State demand that an end must be put to these abuses.

The Council of People's Commissars of the USSR, the Central Committee of the All-Union Communist Party (of Bolsheviks) and the All-Union Central Council of Trade Unions — *decree*:

1. To compel the administration of plants and institutions together with the trade union organs to conduct a resolute struggle with all violators of labour discipline and rules of internal labour regulations, with shirkers, idlers, grafters, — with all those who adopt a dishonest attitude towards their labour obligations, whether employees or workers.

<sup>4</sup> The preamble is here denouncing the occasional failure to obey a rule laid down by the Soviet of National Economy on April 10, 1934: «To stimulate still more an increase in the productivity of labour, the trade union organizations are asked to make sure that the productive shock workers and those with a large record of output are assured their full prerogatives at the sanatoria and hours of rest. At our sanatoria and cure resorts, in the matter of special diet and full pay during temporary illness, in access to children's nurseries and kindergartens — the first claim on these privileges belongs to the shock brigades. We have turned social insurance into a weapon in the battle for getting greater productivity out of labour» (*Trud*, April 11, 1934). The point is that accommodation was limited. In 1937 the USSR had 26,000,000 workers and rest house accommodation for only 2,200,000, spread over the year at approximately 85,000 each fortnight. In other words, nine per cent of the workers and none of the peasants may hope to see these resorts; and the Government, by reserving them for the most productive workers, openly regards this as a device for sweating more work out of the entire labour force.

<sup>5</sup> Section 132 of the Labour Code had guaranteed eight weeks of paid leave before, and eight weeks after, the birth of the child.

The law demands the discharge of a worker<sup>6</sup> or an employee<sup>7</sup> absent without justifiable reason. This measure is directed against parasites who do not want to work but try to live at the expense of the State, at the expense of the people. The demands of the law concerning the discharge of loafers must be executed without fail.

The law has established and the workers have adopted the eight-hour day, the seven-hour day, the six-hour day for plants and institutions depending on the conditions of work. Incidentally the overwhelming majority of the workers have the seven hour day. The State demands and the workers support this demand that the length of the working day established by law must be observed accurately and without any violations, in order that where an eight-hour, seven-hour or six-hour day has been established the work will be carried on, in accordance with the law, during the full eight, seven and six hours. Lateness at work, leaving early for lunch, late return from lunch, leaving the plant prematurely as well as loafing during working hours — all this constitutes the gravest breach of labour discipline, a violation of the law, bringing harm to the economic and defensive might of the country and the well-being of the people.

A worker or employee who is late for work without a satisfactory reason, or who leaves prematurely for lunch, or who is late in returning from lunch, or who leaves the plant or institution before the time is up, or who loafs during working hours is subject to a penalty by the management: a scolding or reprimand, or a reprimand with a warning of discharge, transfer to other, lower paid work for a period of three months, or removal to a lower job.<sup>8</sup>

A worker or employee who commits three such violations during one month or four violations during four months in succession is subject to discharge as a loafer, as a violator of the law on labour and labour discipline.

2. To establish, that evasion in putting into effect the measures for strengthening labour discipline and failure to take steps against truants, drifters, and idlers in accordance with this Decree and with the Decree of the Central Executive Committee and of the Council of People's Commissars of the Union of USSR of the 15th of November 1932 "On absence without a valid reason" (*Coll. Laws USSR 1932*, No. 78, p. 475) the managers of enterprises and institutions, workshops and departments will be held responsible by the above organs up to and including discharge from their work and being put on trial.

3. When discharged at their own request workers and employees must give the administration of the plant or institution a month's warning.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Russian *rabochi*, a manual laborer, factory worker.

<sup>7</sup> Russian *sluzhashchi*, an office worker, clerk.

<sup>8</sup> A decree of the Presidium of the Supreme Soviet, dated June 26, 1940, prescribes two to four months of forced labour for workers who quit their jobs, and permits release from a job only in case of unfitness for it, in case of admission to an educational institution for training as a specialist, and in case of transfer to another job by the authorities. Instead of the former law (Sect. 1, paragraph 5, of the decree of Dec. 28, 1938) requiring dismissal for absence or lateness, the new decree introduces a penalty of "correctional" labour at the old place of employment with a reduction in pay of 25 per cent. A further clarification was made in a ruling (*Izvestia*, July 25, 1940) of the Plenum of the Supreme Court, USSR, where new absenteeism committed by a worker already sentenced to corrective labour must be punished by a prison term of the same duration.

<sup>9</sup> Within three days of the publication of this edict, the Moscow press announced the inauguration of a system of labour passports for all Soviet workers.

4. In the case of the discharge of a worker or employee without justifiable reason, pay for the forced idleness will be made at the rate of the average wage, but not for more than 20 days and the administration of the plant and institution, the plant committees, the local committees and the Appraisal and Conflict commissions must review complaints concerning improper discharge in the course of 3 days from receipt of the complaint, and the legal organs — in the course of five days.

5. Relief for temporary disability (excluding sick-pay for pregnancy and child-birth) will be paid to workers and employees who are members of a trade union at the following rates — depending on the record of uninterrupted work in the given plant or institution:

- a) with an uninterrupted record of  
work in the same plant or institution over      6 years    100% of earnings
- b) work in the same plant or institution from 3 to 6 years    80% of earnings
- c) work in the same plant or institution from 2 to 3 years    60% of earnings
- d) work in the same plant or institution      up to 2 years    50% of earnings

6. To juveniles up to 18 years who are members of a trade union, the benefits shown in article 5 will be paid at the following rates — depending on the record of uninterrupted work in a given plant or institution: with an uninterrupted record over 2 years — 80% of the earnings, and up to 2 years — 60% of the earnings.

7. To underground workers in the coal industry who are members of a trade union and who work at mining the coal or on preparatory work in the pit, the benefits shown in article 5 will be paid at the following rates — depending on the record of uninterrupted work in the given pit: with an uninterrupted record over two years — 100% of the earnings, and up to 2 years — 60% of the earnings.

8. In plants and factories that came into operation after the 1<sup>st</sup> of January 1933, to workers and employees who are members of a trade union and who entered the service of the enterprise not later than the 1<sup>st</sup> of January 1936 and worked there uninterruptedly, relief for temporary disability (excluding sick-pay for pregnancy and child-birth) will be paid at the following rates — depending on the record of uninterrupted work at the given enterprise: with an uninterrupted record over 5 years — 100% of the earnings, from 3 to 5 years — 80% of the earnings. For workers and employees in these enterprises with an uninterrupted record of work of not less than 3 years, the order of payment of relief for temporary disability (excluding sick-pay for pregnancy and child-birth) will

9. To workers and employees who are not members of a trade union, relief for temporary disability (excluding sick-pay for pregnancy and child-birth) will be paid at half the rate established for members of a union.<sup>10</sup>

10. In fixing the rate of relief for temporary disability the record will be regarded as uninterrupted also in such cases when the worker or employee has

Managers were forbidden to employ anyone without a labour passport. All labour offenses were to be carefully recorded in the document, but all information as to good behaviour was specifically excluded. This device of the labour passport was apparently borrowed from Hitler, who had applied it to all German workers in 1935. Hitlerite Germany, however, forbade the blacklisting that was a fundamental part of Stalin's system.

<sup>10</sup> This virtually means that membership in a union is compulsory.

moved from one enterprise or institution to another on the orders of the administration of the economic organ or institution.

11. Workers and employees who have been discharged for a breach of labour discipline or for committing a crime, as well as those who have left voluntarily have the right to the provisions for relief for temporary disability after they have been working for not less than 6 months in their new place of employment. This rule is not extended to workers and employees who have been discharged or who have left their place of employment of their own accord prior to the publication of this Decree.

12. On the basis of Art. 31 of the Decree of the CEC and the Council of People's Commissars of the USSR of the 17th October 1937 on "The preservation of the housing fund and improvement of housing economy in the towns" (*Coll. Laws USSR 1937*, No. 69, art 314) it is established that workers and employees who are provided with living quarters in a house of a State plant, institution or social organization (or in a house rented by such plants and institutions), are subject to compulsory eviction within ten days by administrative order without provision for living space, in the event that they leave the plant or institution, after the publication of this Decree, of their own free will or have been discharged for a breach of labour discipline or for committing a crime.

13. The right to regular leave is extended to workers and employees on the completion of 11 months of uninterrupted work at a given plant or institution.

14. Over and above the established yearly leave for women workers and women employees, in cases of pregnancy and birth leave is granted for thirty calendar days before birth and for twenty-eight calendar days after birth with payment of aid for that period at government expense at the previously established rates. The leave mentioned is granted and the aid for pregnancy and births are paid to those who have worked without interruption in the given plant (institution) for not less than seven months.

### DOCUMENT « B ».

## APPEAL OF THE ALL-UNION CENTRAL COUNCIL OF TRADE UNIONS <sup>11</sup>

to all working-men and working-women, engineers, technicians and employees, to all members of trade unions.

*Comrades !*

The capitalist world is again shaken by a world war. The second imperialist war has already caught more than half the population of the world into its orbit.

<sup>11</sup> Published in *Izvestia*, June 26, 1940. There was signed in the Kremlin that same day, and published in *Izvestia* on June 27, 1940, a decree of the Presidium of the Supreme Soviet restoring the seven-day week and the eight-hour day (instead of the seven-hour day), except for the heaviest work, *without any increase in pay*. Exactly one year later, in *Izvestia* of July 27, 1941, there was published a decree of the Presidium of the Supreme Soviet, ordering every worker to do three hours overtime work daily, if requested to do so, against overtime pay.

Once again, the close correlation between the trade union "Appeal" for a longer working day and the simultaneous signing of a Government edict to the same effect (both on June 26, 1940) indicates that the trade union organization is simply a tool of the Government.

In the whole of the capitalist world — in Europe and Asia, America, Africa and Australia — industry, transport and agriculture are wholly subordinated to the interests of the war. The vise of capitalist exploitation has been squeezed to the limit; the worker works 10 to 12 hours a day; and all Sundays and holidays have been cancelled.<sup>12</sup> By means of such all-round militarization of their economy, the imperialistic states have increased the production of all kinds of arms tremendously.

Thus the danger of war for our country has grown; the international situation is pregnant with the unexpected.

Under these conditions, our country, faithful to the policy of peace, is obliged to strengthen its defensive and economic might still more in the interests of the people of the USSR. Our country cannot be less prepared in the production of arms and other necessary goods than the capitalist countries. We must become many times stronger in order to be prepared on all sides for any tests. We must become a still more powerful country, as much in an economic as in a military respect. Our task is to strengthen the Red Army, the Navy and Air Fleet, to perfect and increase their equipment, to strengthen the socialist industry which supplies the Red Army with equipment, to strengthen the socialist industry which supplies the Red Army with all its needs. We must exert all our strength for the further development of industry in the fortification of our state. We need more metal, coal, crude oil, more aeroplanes, tanks, guns, shells, more railroad engines, freight cars, lathes, automobiles, more production in all branches of our national economy.

For the further strengthening of the defensive might of our native land, the working class of the USSR must make the necessary sacrifices. The All-Union Central Council of Trade Unions considers that the present 7-6 hours working day in our plants and establishments is inadequate at the present time for the fulfilment of the tasks facing the Soviet land. If a worker in the capitalist countries is obliged to work 10 to 12 hours for the bourgeoisie, then our Soviet worker can and must work more than at present, at least 8 hours, as he is working for himself, for his socialist state, for the welfare of the people.

The All-Union Central Council of Trade Unions considers that under present conditions the length of the working day must be increased for workers and employees in all state, co-operative and communal enterprises and establishments and brought up to eight hours. The length of the working day must be increased:

from seven to eight hours in enterprises with a seven-hour day;

from six to seven hours — on work with a six-hours day, with the exception of trades with harmful conditions of labour;

from six to eight hours — for office workers in establishments;

from six to eight hours — for persons having reached the age of 16.

The All-Union Central Council of Trade Unions considers also that the existing organization of work in enterprises and establishments on the basis of the six-day week lowers productivity. And while on this subject, the transition

<sup>12</sup> Page 698 of the *Canada Year Book*, 1941, gives the hours of labour in Canada in 1940, a war year here but not in the USSR. No Canadians were working more than 48 hours a week, most were working 40 to 44, while some were as low as 37½. The article in *Izvestia* assured the Russian worker that workers under capitalism were toiling 70 to 84 hours a week all year round, a palpable falsehood to cloak their own increase.

of the six-day week in the towns created a rift between the toilers of the towns and the country, as even up to the present time the seven-day week exists in the country. It is necessary to go over to the seven-day week in the towns also in state, co-operative and communal enterprises and establishments.

These measures will be a serious step in further strengthening the economic and defensive might of the Soviet land. Every working man and woman knows well that the extra hour of work and the change-over to the seven-day week will give an additional amount of production. The increase in the working day and the number of working days will give our country additional hundreds of thousands of tons of crude oil, coal, ores and metal, thousands of new lathes, guns, aeroplanes, tanks and other machines in millions of rubles of goods of wide consumption.

Even after the increase of one hour, the working day in the USSR remains the shortest working day in the world.<sup>13</sup> It must also become the most productive.

The overwhelming mass of workers and employees in our enterprises and establishments apply themselves honestly and conscientiously to their duties, to complying with the laws on labour and on labour discipline. But side by side with them there is a certain portion, namely 3 to 4 per cent of young workers and employees recently come to production, who, taking advantage of the absence of unemployment, which was abolished by the Soviet authority, and abusing the patience of the Soviet state, run about from plant to plant, disrupt discipline, do not wish to work honestly, conduct themselves contemptuously towards the fulfilment of requirements established by law and approved by the people. The measures for punishing these flighty persons, these truants, must be strengthened at the present time. The socialist state of workers and peasants cannot tolerate any longer that these people should bring damage to the national economy. The state is obliged to defend the national economy from disorganizers of production; it is obliged to protect the interests of the people.

The All-Union Central Council of Trade Unions considers the self-willed departure of workers and employees from state, co-operative and communal enterprises and establishments must be prohibited and likewise the unauthorized transfer from one enterprise to another and from establishment to another. The All-Union Central Council of Trade Unions considers that workers and employees who leave state, co-operative, and communal enterprises and establishments, without permission must be handed over to the courts and on sentence of the court subjected to imprisonment, while truants must be punished with corrective-labour work at the place of employment, with a deduction of part of their pay for a definite period.

The All-Union Central Council of Trade Unions went to the Government of the USSR and the Presidium of the Supreme Council of the USSR with a proposal about increasing the working day and bringing it up to eight hours, about the change-over from a six-day week to a seven-day week, and about the prohibiting of the wilful departure of workers and employees from enterprises and establishments.<sup>14</sup> These proposals were approved by the Government of the USSR and by the Presidium of the Supreme Council of the USSR.

<sup>13</sup> Another obvious falsehood.

<sup>14</sup> American trade unionists will be startled to find the Soviet "trade unions" asking the Government, in peacetime, to increase the working week substantially and to put in goal any workers who leave their jobs without the boss's permission.

The All-Union Central Council of Trade Unions calls on the whole working class and all the intelligentsia to utilize to the full all the possibilities for further increasing the productivity of labour in the USSR, bearing in mind the words of Lenin that the productivity of labour is in the last analysis most important, the main thing for the victory of the new social structure. It is the first duty, the obligation of every toiler, no matter in what branch of the national economy he works, to increase the productivity of labour, to give to our state more of the production needed for the growth of economic and defensive might. In the fulfilment of this duty, every citizen of the Soviet Union displays his patriotism, shows his devotion to his native land.<sup>15</sup>

The All-Union Central Council of Trade Unions expresses its confidence that the working men and working women, engineers, technicians and employees, all members of the Trade Unions, will en masse and fully support these measures, will fulfil their duty to their socialist native land honestly, displaying new examples of labour heroism in the struggle for further strengthening the economic and defensive might of the great land of socialism, in the struggle for new victories for Communism, in the struggle for the great work of Lenin — of Stalin.

ALL-UNION CENTRAL COUNCIL OF TRADE UNIONS.

Edited by Watson KIRKCONNELL,

President of Acadia University.

Even here, the whole picture does not appear. As far back as Dec. 4, 1932, (cf. *Izvestia*, Dec. 5, 1932) a decree signed by Molotov for the Council of People's Commissars and by Stalin as secretary of the Communist Party put food supplies and other necessities under the control of the factory directors "in order to strengthen the power of directors of enterprises". The factory boss, does not only set the wage scale and the norm of production required from the worker; He had power to reduce or to cut off the food of any employee. It is significant that not a word of protest came from the trade unions.

<sup>15</sup> It is interesting to see the Soviet unions preaching the doctrine that the paramount source of national progress lies in an increase in the productivity of labour. Even if the voice is that of their Communist rulers, the thesis is significant.

# *En marge d'un livre sur la carrière*

---

Marcel Cadieux a fait œuvre utile et brillante en publiant aux Éditions Variétés son étude sur le *Ministère des Affaires extérieures*<sup>1</sup>. L'auteur a bien mis ses lecteurs en garde qu'il ne s'agissait que de conseils qu'il donnait « aux étudiants qui se destinent à la Carrière ». Entraîné par sa verve naturelle autant que par l'intérêt de son sujet cependant, Cadieux a souvent fait craquer les cadres qu'il s'était lui-même imposés; nous le suivrons d'autant plus volontiers à travers les pages de son volume qu'il est mieux qualifié pour parler de ce qui nous occupe.

Ce livre de « conseils » tient un peu de l'art de réussir le concours d'admission aux Affaires extérieures en sept chapitres et trois appendices; les jeunes y trouveront de précieux renseignements sur la procédure à suivre pour devenir un aspirant-diplomate. Avec un peu de discernement ils se rendront compte si leur vocation en herbe vaut d'être suivie.

Marcel Cadieux nous livre davantage que des conseils aux étudiants et c'est par là que son ouvrage s'adresse à un public moins spécialisé en touchant aux questions plus vastes du fonctionnarisme fédéral, de l'administration et de la diplomatie.

Ces problèmes sont d'importance; ce n'est pas en les ignorant qu'on pourra réussir à les régler. Le Canada passe en ce moment par une crise de croissance dont peu de pays, à part sans doute ces puissances asiatiques comme l'Inde, le Pakistan et l'Indonésie, ont connu l'équivalent. De petite puissance, notre pays, en un touremain, est passé au premier plan du monde international. Il faut donc des spécialistes de la chose publique si on veut que le nouvel édifice soit maintenu en bon état; tout n'est pas de construire, encore faut-il maintenir en bon état et radouber.

<sup>1</sup> *Le Ministère des Affaires extérieures*, 1 vol. publié aux Editions Variétés, 1460, avenue Union, Montréal.

Un petit jeune homme de vingt et quelques années qui se présente, et qui est reçu au concours du ministère des Affaires extérieures, c'est bien peu de chose. Un fonctionnaire de plus, voilà tout !

Si ce petit jeune homme a de l'étoffe cependant, il pourra fort bien devenir un pilier de l'administration civile, un rouage essentiel à son bon fonctionnement; le fonctionnaire « de plus » devra représenter le Canada à l'étranger, en défendre les intérêts, intérêts d'un pays qui, de par sa composition ethnique, sa situation géographique, son développement politique et sa vie économique, est à la merci de toute friction internationale et de toute fluctuation dans les marchés mondiaux.

C'est sur un tel échiquier que le fonctionnaire « de plus » devra jouer. S'il gagne la partie, il n'a fait que son devoir; s'il la perd, c'est le pays tout entier qui peut en souffrir.

Le Canada se lance dans ce domaine d'activité internationale à un moment où les relations entre les peuples sont particulièrement tendues. Les esprits les plus sérieux répètent que la diplomatie est en train, sinon de disparaître, du moins, de changer de caractère. Il est vrai que dans un certain sens la diplomatie a complètement cessé d'exister. Comment pourrait-on appliquer ce vocable à certains actes, à certaines déclarations ou attitudes internationales que la presse amplifie et dont le caractère grossier contredit toutes les notions diplomatiques préétablies ?

Jules Cambon qui, il est vrai, n'a pas connu l'ère des bêtises internationales à la brasse, mais qui n'en reste pas moins un des grands diplomates des temps modernes, ne croyait pas à ces changements profonds et ramenait le problème à une proportion plus juste et plus humaine à la fois lorsqu'il écrivait ceci :

Diplomatie nouvelle, vieille diplomatie, ce sont des mots qui ne répondent à rien de réel. Ce qui tend à se modifier c'est l'extérieur ou, si l'on veut, la parure de la diplomatie. Le fond restera le même parce que la nature humaine ne change pas, que les nations n'auront jamais qu'une même façon de régler entre elles leurs différends, et que la parole d'un honnête homme sera toujours le meilleur instrument dont un gouvernement pourra se servir pour faire triompher ses vues.

Un honnête homme, jouissant de l'autorité morale que lui confèrent son honnêteté et sa fonction, et s'appliquant à la conciliation

entre les peuples; voilà sans doute une définition satisfaisante du diplomate.

Marcel Cadieux, avec beaucoup d'à-propos, souligne le caractère nouveau du ministère des Affaires extérieures du Canada; la nouveauté expliquerait, selon lui, à la fois l'enthousiasme de certains fonctionnaires et l'aspect improvisé de ses méthodes et de son organisation. Une tradition ne se crée pas en quelques années. Pour ceux qui connaissent des institutions aussi vénérables que le Quai d'Orsay ou le « Foreign Office », notre propre ministère des Affaires extérieures n'en est qu'à ses premiers vagissements. Il y a sans doute beaucoup de bois mort dans ces vieilles organisations; toute tradition en a une bonne corde à revendre.

De là à conclure que tout soit à rejeter dans cette diplomatie d'ancien régime, il y a une marge et, si l'on est forcé de choisir, il n'y a aucune raison pour que la diplomatie en bras-de-chemise remplace la diplomatie à monocle. Le choix ne se présente pas de cette façon, heureusement. Ce n'est pas parce que nous sommes nés à la vie internationale au moment où les bonnes manières semblent en train de disparaître à cause d'éléments nouveaux et peu sûrs d'eux-mêmes, qu'il nous faille adopter un vocabulaire de charretier dans un monde qui, jusqu'à présent, avait tout de même maintenu un certain vernis.

Un peu de précision dans les termes serait utile, car, venus au monde diplomatique assez tardivement, nous n'appliquons pas au vocable « diplomatie » un sens aussi plein qu'on le fait dans d'autres pays. Harold Nicolson, qui a serré ce sujet d'assez près, a découvert que le mot « diplomatie », pour un Européen, avait cinq sens différents:

- a) synonyme de politique extérieure d'un pays déterminé;
- b) synonyme de négociations internationales;
- c) ensemble des procédés et le mécanisme au moyen desquels les négociations sont exécutées;
- d) nom donné à une branche des affaires étrangères d'un pays;  
et
- e) la qualité ou l'habilité à conduire des négociations internationales.

Au Canada, toujours de façon assez générale, bien entendu, il semble que nous pourrions éliminer les sens donnés par Nicolson au mot « diplomatie » sous (a), (b) et (d). On entend rarement parler de « diplomatie canadienne » dans le sens de politique extérieure de notre pays; rares également sont ceux qui emploient ce mot dans le sens de négociations internationales; enfin quand, au Canada, on veut parler de ministère des Affaires étrangères, ce sont ces mots que l'on emploie et non le mot « diplomatie ». Tout compte fait, le mot, n'ayant pas été défloré par l'usage au Canada, garde un sens assez strict, i.e.: la qualité et les procédés par lesquels les gouvernements d'États indépendants maintiennent et développent leurs relations officielles. Nous aurions donc du mal à accepter la plus classique des définitions de la diplomatie, celle que donnait Sir Eric Satow qui la définissait comme suit: « L'intelligence et le tact mis au service des relations officielles entre les gouvernements d'États indépendants. »

C'est qu'il n'y a pas eu surabondance d'intelligence et de tact dans les relations internationales durant ces dernières années. On a souvent l'impression d'assister à des joutes oratoires entre spécialistes de l'invective plutôt qu'entre gens soumis à la définition de Sir Eric.

En serrant d'un peu près la réalité internationale contemporaine on se rend compte d'une autre déviation de ce même terme, d'une extension de ce vocable à une activité nouvelle qui s'y raccroche par l'un d'un côté mais qui ne semble pas en avoir acquis l'esprit, celle des Nations-Unies. La Charte de l'organisation des Nations-Unies prévoit en effet que les peuples acceptent de « pratiquer la tolérance et de vivre en paix l'un avec l'autre dans un esprit de bon voisinage ». Voilà certes une obligation qui demande qu'on la traite avec « intelligence et tact ». La réalité est toute autre et le vocable « diplomatie » ne peut pas s'appliquer à la conduite des relations internationales telle que pratiquée aux Nations-Unies dans l'atmosphère qui y a prévalu depuis quelques années; il faudrait trouver un autre mot. Si on le trouve, il sera assez éloigné du terme qui nous occupe.

Au fond, le diplomate est essentiellement un homme de paix; son rôle s'arrête où commence celui du général et c'est vouloir forcer le terme et l'agent que de leur assigner un rôle qui n'est pas le leur.

Je sais bien que Bismarck disait que « le premier venu, dûment lavé et habillé, peut faire un honnête diplomate ». Boutade de vieux politicien qui voulait endormir ses victimes. On n'a qu'à lire les pages que Marcel Cadieux consacre aux qualités requises pour le concours d'admission au ministère des Affaires extérieures pour se rendre compte de la chance que peut avoir un jeune homme « bien léché » de passer cet examen. Malgré que bien qu'elle soit difficile, cette épreuve d'ailleurs n'est qu'un commencement.

Pour bien donner une idée de ce à quoi on s'attend du candidat heureux, donc, du jeune diplomate, je juxtapose deux phrases tirées de Cadieux: « Le spécialiste de la politique internationale suppose l'expert en politique nationale »; et « le Ministère des Affaires Extérieures est le conseiller attitré du gouvernement sur les conséquences domestiques que peuvent avoir certains événements internationaux et, réciproquement, sur les répercussions des mesures domestiques dans l'ordre international. » Le jeune diplomate doit donc être:

- a) un spécialiste en politique internationale;
- b) un expert en politique intérieure;
- c) un conseiller sur les rapports réciproques entre (a) et (b) et entre (b) et (a).

Ce programme, quoique de réalisation difficile, me paraît incomplet. Le diplomate, qui est avant tout un représentant de son pays, doit toujours avoir la réalité nationale présente à l'esprit. Quand il est en poste au ministère des Affaires extérieures, il devient spécialiste de la politique internationale; quand il est à l'étranger, il se transforme en spécialiste de la politique intérieure. Son rôle est de défendre les intérêts permanents de son pays; s'il a du métier et de l'envergure, il ne verra aucune incompatibilité à être à la fois un internationaliste et un homme accroché à son terroir. Il servira son pays en le plaçant toujours dans son contexte international.

Où faudrait-il situer son action entre ces deux rôles de nation et d'inter-nation? Il appliquera son esprit à tâcher de ramener à un dénominateur commun les droits nationaux exclusifs et les intérêts internationaux communs. C'est à lui, dans son rôle créateur, qu'il incombe de réconcilier ces irréconciliables. Il y réussira d'autant mieux qu'il sera mieux servi par une connaissance profonde de

son pays et de la scène internationale, qu'il aura un métier sûr et qu'il jouira de ce que Jules Cambon appelait « l'autorité morale ». Nous sommes loin de cette autre définition du diplomate que donnait un jour Sir Henry Wotton qui disait que « un ambassadeur est un honnête homme qu'on envoie mentir à l'étranger pour le bien de son pays ».

Le diplomate doit donc rester attaché à ses origines. Puisqu'il passera une partie de sa vie à l'étranger dans des conditions aptes à lui faire voir les pays étrangers sous leurs plus beaux jours et parfois sous leurs plus belles nuits, il pourrait, par un procédé d'intoxication, en venir à se dénationaliser ou tout au moins à perdre racine. C'est un fait assez courant dans ce milieu et plus humain qu'on ne croit. C'est à partir du moment où l'ambassadeur se trouve complètement chez lui dans un pays étranger qu'il devrait être rappelé dans son pays ou envoyé dans un autre poste.

La représentation du Canada à l'étranger est œuvre difficile. Plus un pays est unifié au point de vue culturel, ethnique, financier, économique et politique, plus sa représentation est facile. À rebours : plus un pays est varié dans sa culture, sa population, son économie et sa politique, plus sa représentation devient compliquée. Il serait trop long d'énumérer dans les cadres de cet article les avantages qui, heureusement, découlent également d'un tel état de choses. Déjà l'expression « attachement à ses origines » peut prêter à confusion dans un pays comme le Canada. Le Canadien français, le Canadien anglais, devra-t-il rester attaché à son clocher ? Il ferait un bien piètre diplomate. Ce qu'il ne doit jamais oublier c'est le son des cloches et l'apport particulier de ces cloches dans le carillon canadien. La réalité nationale est plus riche que la réalité paroissiale ou provinciale, mais elle n'est jamais différente. Autrement le tout serait différent de ses parties composantes, ce qui est absurde.

La connaissance de la scène internationale ne peut s'acquérir que par l'étude, les voyages et les contacts. Le diplomate est comme Ulysse et s'il ne vit pas dans ses valises il y passe tout de même une bonne partie de sa vie. La science et l'économie politiques, le droit international et l'histoire, autant de sujets qui touchent de près à la diplomatie et que le jeune homme qui se destine à cette carrière devra approfondir. Une fois accepté au Ministère, il se rendra compte

bien souvent qu'il y a une marge très large entre les données qu'il aura retenues de ses études et la réalité à laquelle il devra appliquer son esprit. Il en sera d'autant plus embrouillé. Il faut admettre cependant que cela est également vrai du jeune médecin devant son premier patient ou de l'avocat à sa première cause. La vie a de ces surprises que même la science la plus profonde n'a pas encore réussi à cataloguer. C'est d'ailleurs ce qui en fait l'attrait.

Les voyages, voulus ou imposés, sont le lot du diplomate. Il y acquiert à la longue un certain détachement des choses de ce monde et beaucoup d'attachement pour ses semblables. À la longue rien de ce qui est humain ne lui est étranger. S'il acquiert également, après un certain temps, le sens de la relativité des faits et celui de l'universalité de l'humain, il aura alors acquis une expérience qui le servira non seulement dans sa carrière mais qui enrichira sa propre vie.

Pour ce qui est de son métier, le diplomate l'apprendra également à l'école de l'expérience diplomatique. Pour reprendre l'expression de Sir Eric Satow citée plus haut, son métier sera d'autant plus solide qu'il mettra plus « d'intelligence et de tact » dans ses relations officielles, voire quotidiennes. Car, tout compte fait, les relations internationales ne deviennent inhumaines qu'à partir du moment où elles cessent d'être inter-humaines pour devenir inter-états ou inter-idéologies. Le diplomate, qui ne serait qu'homme de science, pourrait sans doute jongler avec les nations et tenter d'éviter un carambolage désastreux; ce serait là un rôle négatif. L'artiste en diplomatie cherchera plutôt à trouver chez chaque peuple ce fond commun d'humanité qui fait que, malgré les différences de race, de religion, de langue et de couleur, l'homme est toujours semblable à son frère.

Reste l'« autorité morale » dont le diplomate doit jouir s'il veut réussir. Voyons sur quel terrain précis le représentant d'un pays étend son activité: il se situe entre les droits nationaux et les intérêts internationaux. Plus les premiers seront exclusifs, moins il y aura de possibilité d'entente; plus les seconds seront communs, plus il y aura de jeu. Il peut arriver qu'il n'y ait pas de jeu du tout entre ces droits et ces intérêts; le diplomate aura alors perdu sa raison d'être.

En période normale, la marge de négociation sera assez large cependant; ce sera à lui de la remplir. Plus il aura d'autorité, plus il pourra élargir cette marge, travaillant à la fois pour le pays qu'il représente et pour la paix. Donc, tout compte fait, plus son autorité sera grande, plus grandes seront les chances de paix mondiale.

En quoi consiste cette autorité morale? Au lieu de la rechercher dans l'abstrait, nous nous appliquerons à la situer dans l'espace et dans le temps. Prenons, par exemple, l'ambassadeur du Canada en Argentine. Quel sera le crédit dont il jouira auprès du président de la République de l'Argentine, du ministère des Affaires extérieures et de ses collègues du Cabinet? L'autorité qu'on lui reconnaît vient de différentes sources:

- a) du crédit dont jouit le Canada en Argentine;
- b) de la réputation dont l'envoyé du Canada s'est entouré en Argentine s'il y a séjourné quelque temps ou qu'il a acquise ailleurs dans le service diplomatique ou dans d'autres sphères d'activité nationale;
- c) de l'autorité qu'on lui reconnaît au ministère des Affaires extérieures à Ottawa, dans les sphères gouvernementales et politiques du Canada, autorité fondée sur ses aptitudes et son expérience;
- d) de sa propre personnalité adaptée au monde diplomatique, autrement dit, de ses facultés de négociateur.

Voilà les atouts dont il dispose comme diplomate; le mieux il saura les jouer, le mieux il remplira sa mission. Les sources de son autorité se confondent en un tout assez homogène; mais il arrive parfois qu'un chef de mission ait personnellement plus de crédit dans un pays déterminé que le pays qu'il représente, ou inversement, qu'il en ait moins. Il arrive également qu'on reconnaisse plus d'autorité au ministère des Affaires extérieures à Ottawa à une personne qu'on est prêt à lui en reconnaître dans le pays où il est accrédité. Il y a là un jeu de nuances compliqué et difficile à saisir. C'est le rôle du secrétaire d'État aux Affaires extérieures de tâcher de trouver des personnalités du monde canadien parmi les fonctionnaires de son ministère ou en dehors des cadres qui remplissent le mieux possible le rôle qui leur est assigné dans tel pays déterminé, rôle qui peut

varier considérablement selon le pays. L'élément personnel doit donc jouer un rôle important dans toute nomination, non seulement de chef de mission mais également de secrétaire diplomatique ou d'attaché. Le secrétaire d'État a cet avantage de pouvoir tirer ses diplomates de milieux différents et de pouvoir choisir parmi les Canadiens de langue anglaise ou de langue française pour les nombreux postes diplomatiques qu'il doit remplir.

#### RETOUR AU FONCTIONNAIRE.

Car qu'il le veuille ou non, le diplomate fait partie de l'administration civile et, comme tel, n'est ni plus ni moins qu'un fonctionnaire. Je sais bien que, depuis Courteline, ce terme provoque bien des sourires. La désignation anglaise de « civil servant », i.e., fonctionnaire de l'état civil, a plus de noblesse. Et le vieux terme français de « commis de l'État » avait encore plus d'éclat. Quoi qu'il en soit, faute de désignation plus auguste, le diplomate est un fonctionnaire et relève de l'administration civile. Le concours qu'il passe, les appointements qu'il reçoit, les promotions qu'on lui décerne, autant de liens qui lui rappellent son état. Il n'y a pas lieu d'établir une distinction par trop subtile entre fonctionnaire et ambassadeur par laquelle ce dernier, en tant que représentant d'un chef d'État auprès d'un autre chef d'État, ne pourrait pas, en toute honnêteté, être ravalé au rang de fonctionnaire. Cette distinction, dans la réalité, vaut bien peu.

C'est une autre sorte de distinction qu'il faudrait établir de nos jours: ce serait au diplomate lui-même à démontrer qu'il est d'une étoffe différente de celle dont parlait Courteline quand il s'attaquait aux ronds-de-cuir. Ce serait à lui de prouver que, tout en restant fidèle à son rôle d'interprète et de négociateur et en suivant à la lettre les instructions de son gouvernement, il peut, par son caractère, ses connaissances et son travail, être classé parmi les esprits créateurs où une nation se retrouve et dont toute administration a besoin pour se développer harmonieusement. Une telle liberté de coopération, coopération étroite dans l'élaboration d'une politique nationale et internationale, ne se trouve nulle part acceptée de meilleur gré que dans le fonctionnarisme au Canada.

Encore, ne faut-il pas aller trop vite dans trop de directions à la fois. Une diplomatie qui n'est pas fondée sur la réalité nationale est non seulement déséquilibrée mais peut devenir extrêmement dangereuse. Si le secrétaire d'État aux Affaires extérieures, d'accord avec ses collègues et, pour des raisons qui lui semblent valables, lançait le pays dans des aventures internationales pour lesquelles le Canada n'est pas mûr ou qui ne sont pas liées à sa réalité nationale, il en résulterait une tension pouvant provoquer une crise, non seulement de caractère national mais même de caractère international. Il s'agit de ne pas essayer de tout faire à la fois parce qu'on a encore presque rien fait. Les écueils sont nombreux; le monde international en est plein. Les spécialistes en matière internationale ont besoin d'appui. Le rôle du diplomate ne manque pas de noblesse; quoiqu'on en pense il est essentiel. Marcel Cadieux a fait œuvre utile en nous le rappelant.

Jules LÉGER.

# Partie Documentaire

---

*Allocution prononcée  
par M<sup>re</sup> Adéodat Chaloux,  
supérieur du Grand Séminaire d'Ottawa,  
à l'occasion de la Collation des Grades,  
le 4 juin 1950.*

---

Excellence Révérendissime,

Au Doge de Venise, venu à Versailles présenter les excuses de la Sérénissime République, on demandait ce qui l'étonnait le plus parmi les merveilles du Palais, alors dans toute la splendeur de ses marbres nouveaux. « C'est de me voir ici », répondit-il. Je crois bien qu'en cette cérémonie, ce qui m'étonne le plus, moi-même, c'est de me trouver sur cette tribune, revêtu des insignes du doctorat en droit, adressant la parole à un auditoire aussi distingué que celui-ci.

Certes, cet honneur, je l'apprécie à sa juste valeur, je l'avoue sans honte aucune, et j'en remercie de tout cœur le T.R.P. Recteur et l'auguste Sénat de l'Université. Mais ce devoir accompli, je m'empresse de proclamer bien haut que ce n'est pas à ma pauvre personne qu'il s'adresse surtout. Car si l'on peut recevoir des honneurs en vertu de ses mérites personnels, on peut aussi en être comblé en raison de la haute qualité de celui que l'on représente ou de l'importance de la communauté ou de l'œuvre que l'on dirige. C'est là ce que saint Thomas met en fulgurante lumière sa somme théologique, 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, quæst. 65, art. 3. « Honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur; sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed propter virtutem alterius, sicut principes et prælati honorantur, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui præficiuntur. » À la lumière de cette claire précision, il m'est facile de conclure que je suis tout simplement un symbole dans la circonstance . . . À travers l'un de ses prêtres, on a voulu rendre hommage à Son Excellence Monseigneur l'Archevêque, notre brillant Chancelier, dont la forte personnalité, le haut prestige et l'indomptable dévouement ont auréolé l'Université d'un lumineux éclat. Dans la personne de son supérieur, on a daigné souligner l'importance du Séminaire diocésain, et honorer la science et le dévouement de ses professeurs; et comme tous ces derniers ne pouvaient pas ensemble recevoir la toge doctorale et surtout l'épitoqe, il a bien fallu qu'une fois de plus le Supérieur se dévouât pour en accepter l'honneur et le fardeau, *honor et onus* . . . mais je m'empresse d'ajouter que le joug en est suave, et le fardeau, léger, *jugum meum suave est et onus meum leve* . . . C'est donc au nom de mes collègues du Séminaire, au nom aussi de tous les prêtres et les citoyens du diocèse, qui en sont sortis et qui sentent tout le prix de l'honneur fait à la maison où se forgea leur sacerdoce et leurs convictions, que je vous dis, T.R.P. Recteur et à vous, Honorés Membres du Sénat Universitaire, le merci

le plus sincère et le plus respectueux dont je suis capable. Je ne croirais pas déroger aux convenances ni à la vérité, en ajoutant que ce merci cordial, je l'exprime aussi au nom de mon cher collègue et confrère dans le doctorat, monsieur le maire d'Ottawa. Avec tous les amis de Son Honneur, je me réjouis grandement de voir officiellement reconnus, par la première institution de Haut-savoir de notre ville, les hauts mérites d'un homme d'affaires important, d'un loyal citoyen, d'un chef politique qui fait l'honneur de sa race et de la population qu'il représente avec dignité, d'un chrétien convaincu, sans peur et sans reproche.

Ce merci cependant n'est pas sans être empreint d'une certaine inquiétude. Par un doctorat, en effet, le récipiendaire voit son sort se lier à celui de l'Université qui l'inscrit au nombre de ses docteurs. Sa réputation personnelle engage désormais celle de l'Université. À l'avenir il se doit de soutenir cette institution, de favoriser son développement, d'étendre son influence, de l'appuyer dans ses luttes, de la glorifier dans ses succès et ses victoires. À cela je veux bien me consacrer. Mais je ne puis toutefois m'empêcher de réaliser qu'il y va d'une tâche aussi difficile que belle et agréable, où le danger existe de ne pas tenir toujours comme on voudrait ou comme il le faudrait. C'est qu'en effet, elle grandit chaque jour cette université, laquelle, pour me servir du témoignage du cardinal Pizzardo, à l'occasion du centenaire, « a si bien mérité en formant la jeunesse selon la vraie doctrine, sous l'impulsion et la direction des excellents prêtres de la Congrégation des Oblats de la B.V.M. Immaculée, qui, soutenus par une foi agissante et poussés par l'amour de Dieu et des âmes, se sont appliqués à développer, à guider et à faire progresser l'Université d'Ottawa avec tant de mérite. » Chaque jour s'étend l'influence et le renom de ses maîtres. Ils sont bien loin les temps du petit collège de Bytown, bien loin même ceux du Collège secondaire auquel n'était adjointes que les seules facultés ecclésiastiques. Successivement a surgi, en une précieuse mosaïque, toute une pléiade de nouvelles facultés, d'écoles et d'instituts : faculté des arts, de médecine, de droit ; école des gradués, des sciences appliquées, des sciences politiques et sociales, de bibliothéconomie, des infirmières, école normale, de musique, institut de psychologie, d'éducation physique, de missiologie, institut Est et Sud européen, etc. etc . . . Chaque année l'Université a mobilisé, toujours plus nombreuses, les meilleures intelligences de la Congrégation des Oblats, aussi bien que ses éducateurs les plus avisés. Elle n'a pas hésité pour s'attirer à elle, tant de l'étranger que du pays, toute une élite de savants, à qui elle offre de remarquables facilités de travail et qui, à leur tour, lui assureront le prestige et le renom qui accroîtront, avec son influence bienfaisante, la réalisation toujours plus complète de sa mission providentielle ; car elle en a une mission providentielle notre Université, mission que je voudrais dégager brièvement.

Toute université, quelle qu'elle soit, joue un rôle dont on ne soulignera jamais assez l'importance. Elle forme les élites d'un pays : élite intellectuelle qui guide la pensée ; élite sociale aussi, puisque c'est chez elle que se préparent les chefs religieux, politiques, administratifs, industriels ; dirigeants de toute sorte et dans tous les domaines. Et selon que cette élite sera bien ou mal formée, qu'elle aura un idéal chrétien ou païen, rationnel ou chimérique, le pays en sera un de progrès ou de décadence, de paix ou de trouble, un pays heureux ou malheureux.

L'Université d'Ottawa, elle, en raison de sa position géographique, a une mission que pas une autre ne saurait remplir à sa place. Située dans la capitale de ce pays immense qu'est notre Canada, c'est vers elle que convergent et dans elle que se rencontrent les intérêts et les aspirations, les grandeurs et aussi les petitesse des deux races qui ont construit notre patrie et qui, si elles s'appuient l'une sur l'autre, si elles acceptent de se compléter mutuellement par leurs qualités et même par leurs défauts, doivent donner à notre pays la place de premier ordre que son étendue, ses richesses humaines et économiques lui font un devoir d'occuper et de conserver.

Elle est placée, notre Université, à la charnière où s'imbriquent la race française et la race anglaise, où, par conséquent, l'une et l'autre sont à même de se mieux connaître, de s'estimer, d'amoindrir les divergences inévitables mais qui deviendraient funestes à tout le pays si elles s'entretenaient et surtout si elles s'aggravaient. C'est pour cela qu'à Ottawa on peut voir plus large qu'à Halifax, à Québec, à Toronto, ou à Vancouver. Que, par conséquent, à Ottawa on peut mieux comprendre les exigences de ces races diverses, qu'on peut mieux juger ce qui doit être accompli, dans un réalisme courageux, pour satisfaire à leurs besoins légitimes et calmer leurs revendications dangereuses.

C'est cette position qui impose à notre Université bilingue sa mission propre qu'avec une parfaite lucidité, ont vue, dans une intuition de génie, ses fondateurs avec le père Tabaret, et qu'ont comprise toutes les générations de ses Maîtres qui, depuis cent ans, l'ont faite ce que nous la voyons aujourd'hui. Cette mission, c'est d'être l'instrument de compréhension et d'estime mutuelles entre l'élément français et anglais, de telle façon que chacun des deux puisse, à l'intérieur de frontières communes, vivre pleinement sa vie propre, développer et satisfaire ses aspirations légitimes dans le respect mutuel de ses droits pour le plus grand bien de la communauté canadienne tout entière.

Cette mission, il faut que ses élèves, ses gradués anciens et actuels, comme ceux qui lui viendront dans les années futures, en aient la vision nette; il faut davantage encore qu'ils aient la volonté arrêtée de travailler à la réaliser.

C'est donc ici, plus que partout ailleurs, que vous, gradués de ce soir et étudiants de demain qui m'écoutez, pouvez vous habituer à embrasser du regard l'immensité de notre pays, à prendre conscience de ses intérêts généraux, à mesurer les dangers qui menaceraient sa prospérité et sa gloire. Certes, je ne voudrais pour rien au monde rabaisser la grandeur et le travail admirables des Universités sœurs de nos différentes provinces... elles aussi contribuent au prestige du pays tout entier... mais ce n'est ni à Québec ou à Toronto, ni à Regina ou à Vancouver, que viennent confluer, de tous les coins du pays, et les aspirations et les besoins communs, comme aussi les exigences particulières dont le retentissement pourrait, en bien ou en mal, modifier la marche générale du Canada tout entier. C'est ici... et non ailleurs... que vous pourrez voir, entendre, observer les hommes les meilleurs qui viennent au centre promouvoir et défendre le bien-être de toutes nos populations *a mari usque ad mare*. Combien enrichissant est un tel contact; combien vivifiante pour vous cette formation vraiment « canadienne » que vous devez au simple fait de vivre dans cette atmosphère constituée de tout ce qu'il y a de plus noble, de plus intelligent, de plus désintéressé, de plus patriotique aussi, non seulement dans les deux grands groupements, français et anglais, mais aussi dans les autres nationalités que nous recevons si généreusement, pour en faire avec nous les citoyens

dévoués d'un grand pays, vraiment un et riche de toute la diversité des langues, de ses génies, de ses traditions. Il n'est pas jusqu'aux défauts, aux petitesesses, aux méchancetés même, qu'inévitablement vous rencontrerez dans un tel mélange de personnalités si variées, qui ne puissent être souverainement instructifs pour vous.

Et c'est précisément parce que vos maîtres vivent intensément, eux aussi, dans cette atmosphère, pensent dans cette ambiance les doctrines qu'ils vous enseignent, étudient dans ce climat les problèmes concrets qui se posent sans cesse, cherchent leur solution en fonction de ce milieu, que, vous autres étudiants, vous vous formez à penser « Canada » et chrétien sans effort et comme tout naturellement, et cela sans rien perdre, au contraire, de l'amour dû à votre Province natale dont vous devez devenir les chefs et les modèles.

D'ailleurs, il n'y a pas que le point de vue national; le Canada n'est plus une colonie. Il n'est plus même un Dominion enfermé dans les limites, si vastes soient-elles d'un Commonwealth au-delà desquelles il ne pourrait regarder. La part immense que nous avons prise dans les deux grandes guerres, dans la dernière surtout, le sang de nos soldats qui a si largement, hélas ! arrosé les champs de bataille de l'Europe, les richesses de notre industrie, de notre commerce et de notre agriculture, l'ordre et la tranquillité qui règnent chez nous et que nous envient tant de peuples, tout cela a fait du Canada un pays indépendant qui a ses intérêts mondiaux, qui a son mot à dire, qu'on écoute sur tous les grands problèmes internationaux, économiques, moraux aussi bien que patriotiques, financiers et même militaires. Le Canada est donc obligé d'avoir des hommes qui sachent penser sur le plan mondial, qui puissent mesurer les difficultés internationales, qui enfin, de concert avec les grandes nations attachées encore à la civilisation chrétienne, puissent faire leur part, au nom du Canada, dans la réalisation de cet idéal pour le plus grand bonheur de tous les êtres humains.

Or cet esprit international, c'est à Ottawa que, depuis dix ans surtout, il se développe et devait se développer. Ce sont les hommes d'Ottawa qui, par leur intelligence, leur désintéressement, leur valeur morale, leur sagesse politique, ont conquis à notre patrie la place magnifique qu'elle occupe déjà dans les assemblées des nations civilisées. Pour assurer, pour augmenter cet esprit international, qui permettra à notre pays de jouer un rôle de plus en plus grand dans l'univers, il faut que les chefs de demain, vous par conséquent, chers gradués, chers étudiants, chefs de la pensée, chefs religieux, chefs de l'industrie ou du commerce, chefs politiques et grands fonctionnaires, techniciens de tout ordre, soient habitués à voir au delà des frontières, à comprendre tous les problèmes sous cet angle immensément ouvert, à les juger sainement pour les résoudre adéquatement.

Et n'est-ce pas ici, dans notre Université, que vous pouvez recevoir cette formation, que vous pouvez prendre ces habitudes ? C'est cela que veulent vos maîtres, pleinement conscients qu'ils sont de leur mission. C'est à cela qu'ils travaillent de toute la force de leur volonté et de toute la lucidité de leur intelligence. C'est pour cela qu'ils se dévouent, qu'ils multiplient facultés et écoles au prix de durs sacrifices et de luttes âpres parfois, souvent incompris et critiqués, (comme tous ceux qui ambitionnent le bien commun et tentent de le réaliser), mais toujours inlassables et inébranlables dans leur effort d'élever leur Université à la hauteur des destinées splendides du Canada tout entier.

On a dit — c'est un français — que le siècle prochain serait celui du Canada. Pour que se réalise cette prophétie, il faut que vous voyiez clairement le but; il faut que vous le vouliez avec acharnement. Et c'est la mission de l'Université d'Ottawa que de vous mettre à même d'avoir cette vision et de vous armer de cet acharnement.

À cette mission, jamais l'Université n'y a manqué; à cette mission, jamais l'Université n'y manquera. Et c'est pour cela que vous devez, chers étudiants, être heureux et fiers de lui appartenir comme je suis heureux et fier moi-même, et mes honorables confrères avec moi, de compter désormais au nombre de ceux qu'elle a daigné honorer de sa plus haute distinction.

Chers gradués de cette vaillante Université, à vous maintenant de faire honneur indéfectiblement à l'Institution méritante qui vient de vous couronner. Sans doute, vous êtes encore jeunes; mais par l'instruction et la solide formation philosophique, scientifique et chrétienne dont vous vous êtes armés, vous n'avez plus le droit d'être ce que l'apôtre Paul appelle des « Enfants flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur astuce pour induire en erreur ». Vous n'avez plus le droit de vous montrer inférieurs à quiconque dans le domaine de la foi et de la morale, de la science et de la profession. Dans l'espoir de vous stimuler encore davantage à rester toujours à la hauteur de la tâche sublime que vous assumez, chers universitaires, j'ai cru qu'il serait opportun de vous rappeler, en guise de conclusion, la proposition lapidaire du Saint-Père qu'il énonçait dans une allocution prononcée en 1940, aux universitaires Italiens: « Un vrai savant, dit le pape, un vrai professeur, un vrai juriste, un vrai médecin, d'un mot un véritable Universitaire ne pourront jamais, pleinement et en toute sécurité, rester inébranlablement fidèles à la vocation et à la dignité de leur profession sans une forte vie intérieure, sans un sens délicat du devoir, sans cette vigueur des vertus, que les chrétiens puissent à la plus féconde et intarrissable de toutes les sources, celle des exemples et de la grâce de Notre-Seigneur. » En haut les cœurs, par conséquent ! Et pour l'honneur de l'Église et la renommée de votre foi, pour la gloire de votre patrie et le bien de la société, efforcez-vous d'être les meilleurs d'entre tous les praticiens et techniciens, les meilleurs des universitaires. Vous deviendrez ainsi ce que Pie XII appelle « les hérauts de la vérité catholique, les apôtres de l'Évangile, les témoins authentiques du Christ au sein de la société des savants modernes. »

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

RENÉ DUBOSQ, p.s.s. — *Bénédiction des Fondations*. Tournai, Société Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1949. 16,5 cm., 122 p. (Bibliothèque Sacramentaire, 4<sup>e</sup> série, 1<sup>er</sup> groupe, fasc. I.)

RENÉ DUBOSQ, p.s.s. — *La Dédicace des Églises*. Tournai, Société Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1948. 16,5 cm., 362 p. (Bibliothèque sacramentaire, 4<sup>e</sup> série, 1<sup>er</sup> groupe, fasc. III.)

RENÉ DUBOSQ, p.s.s. — *La Dédicace des Cloches*. Tournai, Société Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1948. 16,5 cm., 128 p. (Bibliothèque sacramentaire, 4<sup>e</sup> série, 1<sup>er</sup> groupe, fasc. IV.)

RENÉ DUBOSQ, p.s.s. — *Les Offices du Jeudi-Saint*. 2<sup>e</sup> partie. *La Messe chrismale*. Tournai, Société Saint-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1949. 16,5 cm., 172 p. (Bibliothèque sacramentaire, 4<sup>e</sup> série, 2<sup>e</sup> groupe, fasc. II.)

Avec les présents volumes, l'abbé Dubosq fait un grand pas vers l'achèvement de son œuvre dogmatique, historique et liturgique si bien dénommée: *Bibliothèque Sacramentaire*. Il entre de plain-pied dans la dernière série de cette collection, celle de *l'Initiation liturgique*.

Par un ingénieux rapprochement avec l'homme qui, par les sacrements de l'initiation chrétienne, devient complètement fils adoptif de Dieu et temple vivant de l'Esprit-Saint, une liturgie solennelle s'est peu à peu organisée, qui a pour objet d'attribuer définitivement l'édifice culturel au service exclusif de Dieu. *La Bénédiction des Fondations* expose le premier temps de ces rites. En effet, la bénédiction et la pose de la première pierre constitue une sorte de préambule à la construction qui se propose de réserver à sa destination future l'emplacement de l'édifice à bâtir. Le détail des deux ordos que l'on peut observer est expliqué au long: celui où la cérémonie est faite par un évêque, celui où elle est présidée par un simple prêtre délégué.

L'adaptation définitive des églises au rôle capital qu'elles jouent dans la vie terrestre des chrétiens se fait au moins par la bénédiction. Parfois, on a recours aux rites plus solennels de la consécration, à cette longue et imposante cérémonie dite de *La Dédicace des Églises*, dont il n'est guère possible d'apprécier l'incomparable grandeur sans un guide sûr et aussi bien ordonné que l'ouvrage de l'abbé Dubosq.

La cloche elle-même doit être adaptée à ses fonctions sacrées. *La Dédicace des Cloches* analyse les trois formulaires de ses rites sanctificateurs: rites de la consécration par l'évêque, rite de la bénédiction des cloches d'une église bénite, bénédiction simplifiée de cloches non destinées au service des églises et oratoires. Un supplément décrit la cérémonie de la bénédiction du métal en fusion.

Ces trois fascicules se groupent sous le sous-titre: *Initiation chrétienne des Églises*. *La Messe chrismale*, deuxième partie des *Offices du Jeudi-Saint*, se classe, elle, dans un second groupe: *Les Grands Anniversaires*, où l'auteur se propose de présenter les cérémonies de la semaine sainte.

En projetant sur les rites actuels la lumière de l'Histoire et de l'ancien droit, l'auteur vise à provoquer dans les âmes plus de respect et d'amour pour nos temples sacrés, à redonner de l'élan aux formules. Il veut aider les fidèles à saisir toutes les beautés et à bénéficier de toutes les suggestions du Pontifical et du Rituel. Rien n'a été négligé pour faire ressortir le développement progressif de chaque fonction liturgique, pour permettre aux fidèles de suivre facilement et avec intérêt ces gestes antiques qui ravissaient nos pères. À cet effet, une table analytique des matières, placée au début, guide le lecteur et lui donne une claire vue d'ensemble de l'exposé. De plus, pour la traduction française, l'auteur n'a pas tant visé à prendre la littérature du latin qu'à faire passer dans son texte tout ce que la prière de l'Église contient d'idées et de sentiments. Il a même ajouté — en note, pour ne pas encombrer la marche des cérémonies, — l'explication des allusions à l'Ancien Testament.

Ces ouvrages, comme d'ailleurs tous les autres de la même collection, se signalent à l'attention du chercheur par leur caractère technique. L'avant-propos — retranché de l'édition abrégée soit de la *Dédicace des Églises*, soit de la *Messe chrismale* — envisage les objets liturgiques sous les aspects multiples: philologique, architectural, historique, canonique, théologique, etc., et se clôt chaque fois par une ample bibliographie des sources consultées. Il est proportionné à l'étendue et à la variété des questions importantes à connaître. Par souci de faire de chaque étude un instrument de travail facile à utiliser, des tables ont été ajoutées: table des noms propres cités, table alphabétique doctrinale, table des citations empruntées à l'Écriture Sainte, au droit canonique ou aux décrets de la Sacrée Congrégation des Rites.

Souhaitons la plus large diffusion aux volumes de l'abbé Dubosq. L'œuvre qu'il a entreprise est admirable à tous points de vue. Les fascicules déjà parus sont d'une typographie très claire qui les rend attrayants. Ils permettront aux fidèles de mieux prier et d'entrer avec toutes leurs facultés dans la vie liturgique de l'Église.

Gérard CLOUTIER, o.m.i.

\* \* \*

Chanoine LOUIS SOUBICOU. — *Âmes de Lumière. Les Exigences intellectuelles de la Vie du Chrétien et du Prêtre*. Paris, Lethielleux, 1949. 19 cm., 94 p.

Ce n'est pas dans quelques lignes que l'on peut rendre justice à ce petit livre d'à peine cent pages, d'une richesse doctrinale considérable. Pour se conformer aux exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre, il n'est que de se laisser envahir par cette lumière intérieure que la foi ajoute à la raison, non pour l'enchaîner, mais pour la libérer, non pour l'obscurcir, mais pour l'éclairer, non pour la rapetisser, mais pour l'agrandir, l'élever au niveau même de Dieu, source de toute vérité, lumière essentielle.

Cet envahissement par la foi, qui opère une véritable consécration de l'intelligence, comme font la grâce et le caractère sacramentel, trouve son modèle dans l'intelligence divinisée du Christ, et doit, pour être entière, se soumettre aux conditions purifiantes de toute consécration d'ordre religieux: séparation, affectation, consommation, donation. Là, dans ce domaine de la vie de l'esprit, s'exercent et trouvent leur compte les plus nobles vertus chrétiennes: chasteté intellectuelle, humilité, pauvreté, obéissance. La dernière partie, intitulée « Cul-

ture sacrée et culture profane» s'adresse spécialement aux clercs. Si ce n'est pas un manifeste, c'est du moins tout un programme.

Louons donc sans restriction aucune l'excellent petit livre de M. le chanoine Soubigou, vice-recteur de l'Université catholique d'Angers.

Rodrigue NORMANDIN, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH A. LUTZ. — *Le Cardinal John Henry Newman. Une Vie et une Époque*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1950. 20 cm., xvi-352 p.

Cette attachante biographie, écrite en 1946, par l'abbé Lutz, du diocèse de Strasbourg, et récemment traduite en français, contribuera beaucoup à faire connaître et aimer la figure attirante de celui qui fut peut-être le plus grand converti du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les deux phases de l'activité de Newman, avant et après sa conversion, sont traitées en deux parties à peu près égales. Le mouvement tractarien d'Oxford, le « Second Printemps » en Angleterre, ainsi que la fine sensibilité, les vertus profondes et l'influence considérable du cardinal y sont étudiés avec compréhension et affection.

Les deux gros volumes que Wilfrid Ward a consacrés à Newman, n'ont pas encore été traduits en français; et ceux qui ne connaissent pas cette biographie « définitive », auront grand profit à lire le présent ouvrage, dont nous ne saurions trop recommander la lecture intéressante et instructive.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

NOËLE MAURICE-DENIS et ROBERT BOULET. — *Romé ou le Pèlerin moderne à Rome*. Seconde édition entièrement refondue et mise à jour. En supplément: *Rome chrétienne et profane en cinq jours (petit guide du pèlerin pressé)*. Paris, Desclée et Brouver et Cie, 1948. XXX-982-61 p.

Rome, depuis les premiers âges du christianisme, a toujours été le centre d'attraction des pèlerins. Plus que tout autre carrefour de la civilisation, elle offre à leur sens religieux et à leur désir de culture un aliment de qualité supérieure. Que de témoins des premiers siècles chrétiens conservés par le zèle des papes et la piété des Romains ! Que de monuments d'architecture, de peinture, de sculpture illustrant les périodes les plus glorieuses de l'art chrétien ! Et tout cela, dans une atmosphère vivante, animée constamment par le rayonnement unique du vicaire de Jésus-Christ.

L'inconvénient, pour le pèlerin, c'est la surabondance des endroits à visiter: basiliques, catacombes, musées, forums, etc. C'est aussi pour le grand nombre, la difficulté de prendre rapidement connaissance de la signification historique et de la valeur culturelle de tous ces trésors artistiques et scientifiques semés comme à profusion par toutes les rues de Rome.

Parmi les guides qui peuvent à la fois préparer un étranger à son voyage à Rome et l'accompagner dans les rues de la ville, on n'en trouvera guère de meilleur que *Romé*. C'est un « livre d'étude et de voyage ». Non un travail de spécialiste au sens fort du mot, il a cependant puisé, aux sources les plus

sûres, les renseignements utiles au visiteur qui veut pénétrer le sens culturel et religieux des monuments auxquels il l'introduit. Sans négliger les vestiges si nombreux de la capitale de l'empire romain, il s'intéresse surtout à la civilisation chrétienne de la Ville éternelle. Aussi s'attarde-t-il dans les centres les plus révélateurs de la vie des premiers chrétiens, de la Rome des papes, de la capitale de l'art religieux. Au surplus, quelle excellente leçon d'histoire ecclésiastique s'est-il plu à donner à son lecteur en calquant le plan de son livre sur l'évolution historique de la Rome catholique !

Le pèlerin qui l'utilisera pourra lui glisser un substantiel pourboire. Il avait pour le guider un maître *cicerone*.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

*Slavonic Encyclopedia* edited by J. S. ROUCEK. New York, Philosophical Library, 1949. 24 cm., xi-1445 p.

Well over one hundred persons have contributed articles to this first attempt to provide the first Slavonic Encyclopedia in English. The history, the literature, the economic life and the main personalities of the Slavonic world up to 1946 have been dealt with pretty exhaustively and on the whole quite fairly. Naturally, when there is such a variety of collaborators, the approach and the outlook cannot be altogether uniform. Besides such reliable authorities as Dushnyck, Kohn, Lissner, Mihanovitch, Misiak, Timashieff, Watson Kirkconnell, etc., who are fully awake to the Red Menace, other writers seem to show a tendency to extol and whitewash the Soviets. Ignoring completely the North African Campaign in the last war, some of these latter contributors write of the Red Army as "the first army to defeat Hitler's Army". Mention is also made of the "anti-fascist" activities of Stalin's agents, such as Beirut, etc., in the "liberated" countries of Eastern and Central Europe. This substitution of the expression "anti-fascist" for "communist" is a stock-in-trade of some people. If there are any traces of a subtle Soviet propaganda, it is undoubtedly due to the fact that many unsigned articles of the Encyclopedia were taken from the "USSR Information Bulletin".

On reading the Encyclopedia, no one would suspect that there are still millions forcibly detained in the Siberian labor camps, nor that the Jews have not been unmolested by the Soviets, nor that the Uniate Church has been systematically liquidated behind the Iron Curtain, nor that there might be a less unsympathetic way of writing about Father Hlincka and about Mihalovic, nor would any doubt arise concerning Russia's right to occupy either militarily or politically several independent countries and to incorporate them in its expanding empire.

The article on the Baltic countries, however, does not deserve that reproach. It is really fair to those unfortunate peoples crushed if not annihilated by the Soviets.

Communism appears to have been on the brain of some of the contributors, and that might account for the following sentence, on page 1334, dealing with the origins of the Uniate Church: "several bishops petitioned the Holy See to admit them to *Communism* with the Roman Church". Obviously the author meant *communion*.

Despite a few reservations, we are glad to say that, generally throughout the Encyclopedia, there is a sincere attempt to be objective, and that this com-

prehensive volume is a most useful instrument for any one who wishes to study the Slav peoples and their civilization.

Dr. Kirkconnell's article on the Ukrainians in Canada, which may be a revelation for many Canadians, deserves special praise.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

JEROME DAVIS. — *Character Assassination*. New York, Philosophical Library, 1950. 22 cm., xix-259 p.

This impassioned plea pro domo, which rests upon a series of ambiguous statements and idiotic ideas and which presumes on the silliness of people, is a brazen attempt to hoodwink the public. The investigations of the Committee on un-American activities are branded as "witch-hunts", and wild cries are raised against those who call "Communist" any person, who likely is not officially member of the Communist Party but who invariably shows up with the Communist-front organizations, that have been cited as "subversive" by the Attorney-General of the USA or by the Committee on un-American activities. It is a well-known fact that the Communists, who plot the overthrow by violent means not only of the government but of the very constitution of the democratic countries, get their main support, not from the mere handful of paid-up members of the Party; but from the much larger number of fellow-travellers, who can swear on a stack of Bibles that they are not Communists because they are not actually members of the Party, though they follow the Party line, just as if they were.

Usually, one can tell what people are by company they keep. "Birds of the same feather flock together." And Mr. Davis, who has identified himself with more than 40 Communist-front organizations, may protest that he is not a Communist, in the sense that he does not belong to the Party, but he has amply shown where his sympathies lie. The "guilt by association" principle, which Mr. Davis so vehemently condemns, has a real justification, when national security is at stake. In the present Cold War, the fraternization record of persons in positions of trust, their attendance at the Russia-First rallies and their participation in Communist-sponsored activities are enough to arouse suspicion and to justify an enquiry. The Soviet connivers and their evasive friends, some of whom are perhaps more foolish than actually disloyal, would like nothing better than to be granted complete freedom of action in order to destroy our freedoms, and quite naturally they resent being exposed or even suspected.

Slander, character assassination and rash judgment are certainly to be avoided. But the fact remains that it is possible for one to destroy or compromise his own reputation, by indiscreet and suspicious conduct. If the family man goes around with another woman, he may in fact not be adulterous; but, has he any right to kick about the rumours, which he himself has provoked?

In the midst of a lot of nonsense, as an oasis in a desert, there are some fine pages against race discrimination, which are worth while mentioning but which do not make up for the general trend of this book entirely based on a false notion of liberty.

On page 6, I find this gem: "I do not believe in suppressing opinion. I think it should be tolerated and, if any one believe it wrong, combatted." Please make up your mind, Mr. Davis! Which is it: "tolerated" or "combatted"?

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

G. SAGEHOMME, s.j. — *Répertoire alphabétique de 15.500 auteurs avec 55.000 de leurs ouvrages, qualifiés quant à leur valeur morale*. 8<sup>e</sup> édition revue et complétée par E. Dupuis, s.j. Tournai-Paris, Casterman, 1950. 20 cm., 732 p.

On connaît la méthode de ce précieux ouvrage dont les éditions antérieures ont connu le plus grand succès. Les livres sont appréciés du point de vue moral, exclusivement: des signes TB, B, B?, D, M indiquent respectivement les ouvrages: bons pour tous; bons pour lecteurs formés; bons avec réserves plus ou moins graves; dangereux; mauvais. Cette huitième édition, revue et complétée par le R. P. Dupuis, directeur de la *Revue des Auteurs et des Livres*, juge les romans, récits — ceci est une importante innovation — et pièces de théâtre publiés jusqu'au mois de novembre 1949: 15.500 auteurs, avec 55.000 titres, sont ainsi appréciés. L'ouvrage est de consultation rapide et aisée. Ce répertoire mis à jour (5.000 nouveaux titres) évitera les recherches inutiles; c'est un instrument indispensable à tous ceux qui ont la charge du contrôle moral des lectures.

\* \* \*

PIERRE GROULT. — *La Formation des Langues romanes*. Tournai-Paris, Casterman, 1947. 20 cm., 227 p. (Collection « Lovanium ».)

Le livre de M. Pierre Groult n'a pas été écrit pour des spécialistes. C'est un travail de vulgarisation qui répond au but de la collection de culture générale « Lovanium ». L'auteur exprime lui-même exactement le but de son travail: « Dans le petit livre que voici, nous voudrions donner un aperçu aussi simple que possible des résultats auxquels a abouti la philologie romane dans le domaine linguistique. Nous nous proposons d'y examiner, sous quelques-uns de leurs aspects, selon la méthode historique et comparative, la formation et la structure des langues romanes » (p. 26-27).

Le profane cependant et l'étudiant novice en linguistique liront ce tableau général avec intérêt et profit. Ils trouveront dans les trois parties de l'ouvrage un résumé intéressant de l'histoire, de l'évolution phonétique et de la structure des principales langues romanes, le français, l'italien et l'espagnol. Les nombreux points d'interrogation laissés sans réponse leur indiqueront les limites des connaissances actuelles dans ce domaine, mais ils inciteront sans doute des étudiants à pousser plus loin leurs recherches.

Bernard JULIEN, o.m.i.

\* \* \*

GUSTAVE COHEN. — *Recueil de Farces françaises inédites du XV<sup>e</sup> siècle*, publiées pour la première fois avec une Introduction, des Notes, des Indices et un Glossaire. Cambridge, Massachusetts, The Mediæval Academy of America, 1949. 27,5 cm., xxxii-459 p.

M. Gustave Cohen a réussi à sauver des ruines de la guerre et a fait paraître, sous le patronage de la « Mediæval Academy of America », « un gros recueil de

farces pour la plupart inconnues, qui vient enrichir et compléter de façon remarquable notre connaissance du théâtre profane du XV<sup>e</sup> siècle » (Introd., p. XI).

Peu de professeurs de France ont plus contribué que M. Cohen à faire connaître et aimer le théâtre du moyen âge. C'est à lui tout particulièrement que revient l'initiative de répandre le goût de ce théâtre parmi les étudiants universitaires. Le succès de son groupe de Théophiliens a largement confirmé les espérances du maître. Il s'est servi d'eux pour illustrer de façon concrète ses cours de Sorbonne, originalité peu banale et extrêmement intéressante, il a préparé avec eux des spectacles pour le grand public. Je conserve de l'adaptation scénique d'Aucassin et Nicolette donnée au Sarah Bernhardt en 1948 le souvenir d'une chose exquise. Je me souviens d'avoir entendu le cher maître exprimer en Sorbonne l'espoir de voir continuer son œuvre, et il est bon de l'espérer avec lui.

Il me semble donc qu'il appartenait en quelque sorte à M. Cohen de publier cet important recueil. C'est peut-être une des dernières contributions du savant médiévaliste à la science, et c'est un digne couronnement de son œuvre. Ce volume s'ajoute heureusement à ses ouvrages déjà rares sur le moyen âge.

Le recueil contient 53 farces. Eugénie Droz, editrice du Recueil Trepperel, avait déjà signalé son importance en 1935: « Ce volume, trouvé en même temps que le Recueil Trepperel, est d'un intérêt capital et il sera impossible de parler de la farce, en temps que genre littéraire, avant que ces pièces soient publiées » (cit. p. XI).

Dans son introduction substantielle, M. Cohen nous donne un bref résumé de chacune des pièces du recueil, étudie la chronologie et la localisation des pièces, et fait ressortir avec raison l'intérêt que présente son recueil du point de vue de l'étude des types comiques. « Ceci me paraît un aspect tout à fait nouveau du théâtre comique du XV<sup>e</sup> siècle qui pouvait déjà s'induire du Recueil Trepperel, mais qui éclate ici avec une évidence plus grande encore, surtout par l'apparement avec celui-ci. Plus remarquable que la ressemblance avec la Commedia dell'arte est le fait que certains des types rencontrés ici anticipent sur ceux du XVII<sup>e</sup> siècle, tels Turlupin et Gautier Garguille. La continuité de notre théâtre, manifestant simplement la continuité française, s'avère une fois de plus » (p. xxviii).

Des notes, des indices et un bref glossaire des mots difficiles achèvent de faire du recueil un excellent instrument de travail.

Bernard JULIEN, o.m.i.

\* \* \*

# Table des matières

ANNÉE 1950

---

## Articles de fond

	PAGES
ANGERS (P.), s.j. — <i>Paul Claudel</i> .....	272-290
ARQUILLIÈRE (M <sup>sr</sup> H.-X.). — <i>La signification théologique du pontificat de Grégoire VII</i> .....	140-161
CARRIÈRE (G.), o.m.i. — <i>Le Martyr de la lumière et de l'équité</i> .....	420-448
— <i>Un pèlerin de l'Absolu au troisième siècle</i> .....	197-219
CAYRÉ (F.), a.a. — <i>L'équipement du laïc en face des philosophies nouvelles</i> .....	70-88
CHARTIER (M <sup>sr</sup> É.). — <i>Classiques païens et chrétiens</i> .....	242-254
DALLAIRE (J.-P.). — <i>Travail et loisir. Leurs conditions présentes</i> .....	162-183
DÉSY (J.). — <i>Libération de l'homme</i> .....	395-405
FREED (P.). — <i>Goethe</i> .....	311-326
GABRIEL (A.-L.), o.p. — <i>La protection des étudiants à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle</i> .....	48-69
GOUIN (J.). — <i>Dostoïevsky, prophète du monde contemporain</i> .....	89-109
GRÉBER (J.). — <i>L'aménagement de la capitale nationale</i> ....	265-271
GREENWOOD (T.). — <i>Primauté de l'ordre entre les nations</i> ..	220-230
KIRKCONNELL (W.). — <i>Two Soviet Labour Documents</i> ....	449-457
LA GORCE (A. de). — <i>Anachronismes du XVIII<sup>e</sup> siècle</i> .....	406-419
LA ROCQUE DE ROQUEBRUNE (R.). — <i>Uniformes et drapeaux des régiments français au Canada sous Louis XIV et Louis XV</i> .....	327-342

	PAGES
LAWSON (Hon. R.). — <i>Address</i> .....	133-139
LÉGER (J.). — <i>En marge d'un livre sur la carrière</i> .....	458-467
<i>Lettre de Sa Sainteté</i> .....	393-394
MARION (S.). — <i>Lamartine et le Canada français</i> .....	23-47
NESMY (Dom C.-J.), o.s.b. — <i>Situation de Goethe</i> .....	184-196
O'GRADY (E.). — <i>Education for Democracy or Communism</i> .....	231-236
— <i>Next Poet Laureate — American ?</i> .....	110-117
PAPLAUSKAS-RAMUNAS (A.). — <i>Qu'est-ce que le catholicisme ?</i> .....	237-241
— <i>Vladimir Soloviev</i> .....	343-374
SAINT-DENIS (H.), o.m.i. — <i>Les valeurs spirituelles dans le protestantisme</i> .....	5-22
VINAY (M <sup>me</sup> M.-P.). — <i>La femme, cette inconnue</i> .....	291-310

### *Partie documentaire*

Allocution prononcée par M <sup>sr</sup> Adéodat Chalout, supérieur du Grand Séminaire d'Ottawa, à l'occasion de la Collation des Grades, le 4 juin 1950 .....	468-472
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

### *Chronique universitaire*

118-124; 255-260; 375-381.

### *Bibliographie*

#### *Comptes rendus bibliographiques*

ALLIX (A.), GUILLIER (R.), LAMBERT (J.) et PELLOUX (R.). — <i>Les Fondements de la Politique extérieure des États-Unis.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	390-391
ANTONIUTTI (Son Exc. M <sup>sr</sup> Ilbedrando). — <i>Sub Umbra Petri.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	261

	PAGES
BARDY (Chanoine G.). — <i>Les Religions non chrétiennes.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	263
BERTHET (Henri). — <i>Le Saint du Jour.</i> (G. D.) .....	128
BOGLIOLO (Luigi). — <i>La Tesi di Laurea. Guida al lavoro scientifico per gli studenti universitari.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.) .....	392
BOULET (Robert) et MAURICE-DENIS (Noële). — <i>Romée ou le pèlerin moderne à Rome.</i> (Jean Pétrin, o.m.i.) ....	475-476
<i>Cahiers Laënnec, n<sup>os</sup> 3 et 4. Les Guérisons de Lourdes.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	383-384
COHEN (Gustave). — <i>Recueil de Farces françaises inédites du XV<sup>e</sup> siècle.</i> (Bernard Julien, o.m.i.) .....	478-479
DAVIS (Jérôme). — <i>Character Assassination.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	477
DUBOSQ (René), p.s.s. — <i>Bénédiction des Fondations.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	473-474
— <i>La Dédicace des Cloches.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	473-474
— <i>La Dédicace des Églises.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	473-474
— <i>Les Offices du Jeudi-Saint. 2<sup>e</sup> partie. La Messe chrismale.</i> (Gérard Cloutier, o.m.i.) .....	473-474
DUPRAZ (Louis). — <i>Contribution à l'Histoire du Regnum Francorum pendant le Troisième Quart du VII<sup>e</sup> siècle (656-680).</i> (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.). ....	386-387
ENGEL (Jean). — <i>Insta opportune. Sermons pour tous les dimanches de l'Année.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) .....	125-126
ENGLEBERT (Omer). — <i>Le Père Damien, Apôtre des Léproux.</i> (André-V. Seumois, o.m.i.) .....	128-129
GREEFF (Étienne de). — <i>Âmes criminelles.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	385-386
— <i>Nos Enfants et Nous.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	384
GROULT (Pierre). — <i>La Formation des Langues romanes.</i> (Bernard Julien, o.m.i.) .....	478

## PAGES

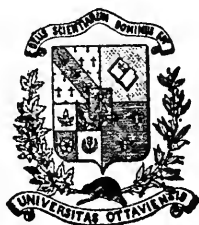
GUILLIER (R.), ALLIX (A.), LAMBERT (J.) et PELLOUX (R.). — <i>Les Fondements de la Politique extérieure des États-Unis.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	390-391
HÉBERT (Jacques). — <i>Autour de l'Afrique. I. La Route du Désert. II. La Route noire.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.) .....	392
HUNERMANN (G.). — <i>Le Père Damien de Veuster. L'Apôtre des Léproux.</i> (A.-V. Seumois, o.m.i.) .....	128-129
LACHANCE (Louis), o.p. — <i>Le Concept du Droit selon Aristote et saint Thomas.</i> (Roland Ostiguy, o.m.i.) .....	126-127
<i>La Déchristianisation des Masses prolétariennes.</i> (L.-M. S.)	127
LAMBERT (J.), ALLIX (A.), GUILLIER (R.) et PELLOUX (R.). — <i>Les Fondements de la Politique extérieure des États-Unis.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	390-391
LAMONTE (John L.). — <i>The World of the Middle Ages. A Reorientation of Medieval History.</i> (Paul Drouin, o.m.i.) .....	387-389
LECLERCQ (Jacques). — <i>Le Mariage chrétien.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	382-383
— <i>Le Problème de la Foi.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	382
LECLERCQ (Dom Jean), o.s.b. — <i>Saint Bernard Mystique.</i> (L.-M. Simon, o.m.i.) .....	127-128
LUTZ (Joseph A.). — <i>Le Cardinal John Henry Newman. Une vie et une époque.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.). .....	475
MAURICE-DENIS (Noële) et BOULET (Robert). — <i>Romée ou le pèlerin moderne à Rome.</i> (Jean Pétrin, o.m.i.) .....	475-476
MESNARD (Pierre). — <i>Le Vrai Visage de Kierkegaard.</i> (L.-M. Simon, o.m.i.) .....	129-130
PELLOUX (R.), ALLIX (A.), LAMBERT (J.) et GUILLIER (R.). — <i>Les Fondements de la Politique extérieure des États-Unis.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	390-391

	PAGES
PORTER (Fernand), o.f.m. — <i>L'Institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse 1633-1833.</i> (Guy de Bretagne, o.m.i.)	262-263
SABATIER (R.) — <i>La Responsabilité médicale.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	385
SCHMIDT (Wilhelm), S.V.D. — <i>Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes.</i> Bd. I. <i>Die Rassen des Abendlandes.</i> — Bd. II. <i>Die Völker des Abendlandes.</i> — Bd. III. <i>Gegenwart und Zukunft des Abendlandes.</i> (Watson Kirkconnell.)	263-264
SAGEHOMME (G.), s.j. — <i>Répertoire alphabétique de 15.500 auteurs avec 55.000 de leurs ouvrages, qualifiés quant à leur valeur morale</i>	478
SIEGFRIED (André). — <i>Géographie électorale de l'Ardèche sous la III<sup>e</sup> République.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	391
<i>Slavonic Encyclopedia.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	476-477
SOUBIGOU (Chanoine Louis). — <i>Âmes de Lumière. Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre.</i> (Rodrigue Normandin, o.m.i.)	474-475
STEENBERGHEN (Fernand Van). — <i>Directives pour la confection d'une Monographie scientifique avec applications concrètes aux Recherches sur la Philosophie médiévale.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	391
SYLVAIN. — <i>Le Long de la Route</i> (M. D.).	130-131
TRICOT (Chanoine A.). — <i>L'Église naissante de l'An 30 à l'An 100.</i> (Dom Gérard Donnelley, o.s.b.)	125
— <i>Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.</i> (Dom Gérard Donnelley, o.s.b.)	125
WALTER (Otto). — <i>Pie XII, sa Vie, sa Personnalité.</i> (Gaston Carrière, o.m.i.)	261-262

**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Revue**  
**de**  
**l'Université d'Ottawa**



**Section spéciale**  
**Volume vingtième**  
**1950**



**L'Université d'Ottawa**  
**Canada**



# *La conversion des gentils dans les psaumes*

---

## I. — LA MISSION D'ISRAËL DANS LE MONDE.

La théologie des psaumes, qui est d'ailleurs celle de tout l'Ancien Testament<sup>1</sup>, révèle (en raison de son monothéisme absolu et exclusif) un universalisme indiscutable et unique parmi les religions de l'Antiquité. Néanmoins on ne peut nier l'existence du particularisme provenant de la conscience d'une élection spéciale de la part de Dieu et d'une alliance privilégiée avec Yahweh. Des études assez nombreuses, tant générales pour tout l'Ancien Testament<sup>2</sup> que particulières pour les psaumes<sup>3</sup> nous dispensent d'insister sur ce point. Ce qui nous intéresse à présent c'est l'attitude des psalmistes à l'égard des gentils, en conformité avec leurs conceptions doctrinales au sujet des relations de Dieu avec l'humanité.

Si l'on peut assigner une finalité au particularisme israélite, c'est sans conteste celle de la *conservation de la vraie foi* dans le monde voué à l'idolâtrie, foi en un Dieu unique, créateur universel et dont la providence s'étend aux confins de la terre. Cependant l'univer-

<sup>1</sup> « Sicut inter Scripturas Veteris Testamenti maxime frequentantur in Ecclesia psalmi David qui post peccatum veniam obtinuit, ita in Novo Testamento frequentantur Epistolæ Pauli qui misericordiam consecutus est, ut ex hoc peccatores ad spem erigantur. Quamvis posset et alia ratio esse, quia in utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina » Sanctus THOMAS, *Comm. in Ep. ad Rom.*, ed. Marietti, Turin 1929, p. 2, col. 2).

<sup>2</sup> A ce sujet on consultera avec avantage les études de théologie biblique sur l'Ancien Testament. Il nous suffira de citer les deux dernières en date, la première protestante l'autre catholique: W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 3 Bde, Leipzig 1933-1939; P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940. — Ajoutons quelques études comparatives: B. BAENTSCH, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tüb. 1906; J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1912; M. JASTROW, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 3 Bde, Giessen 1905-1912; LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, Paris 1903, — Ch. JEAN, *Le Milieu biblique*, 3 vol., Paris 1922.

<sup>3</sup> J. KÔNIG, *Die Theologie der Psalmen*, Freiburg 1857; P. SCHOLZ, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen*, Regensburg 1861-1862; A. MILLER, *Die Psalmen I* (Ecclesia Orans IV), Freiburg 1924, 114 ss; P. SYNAVE, *Les Psaumes*: DTC, XIII, 1, col. 1114-1147; PANNIER: DB, V, 1 col. 820-825; J.M.P. SMITH, *The religion of the Psalms*, Chicago 1922.

salisme foncier de cette foi monothéiste dépasse les limites étroites du territoire national pour en projeter la lumière sur le monde environnant, bien que ce monde ne soit pas appelé à être intégré actuellement dans la communauté du peuple, issue de l'élection d'Abraham et cimentée par l'alliance sinaïtique. En ce sens Israël est le *témoin de Yahweh*, surtout des attributs divins de la puissance et de la fidélité. Du sentiment de ce rôle de témoin découle une activité plus vive encore, celle de *héraut du vrai Dieu*, par la publication des louanges de Yahweh non seulement en Sion, mais parmi les nations, pour leur faire comprendre le néant des idoles et que Yahweh seul mérite leurs hommages <sup>4</sup>.

#### A. ISRAËL GARDIEN DE LA VRAIE FOI.

C'est sa vocation propre, la raison première de ses privilèges: « Israël est le peuple choisi de Dieu pour conserver au milieu des nations polythéistes la connaissance et le culte du seul et unique Dieu et pour préparer l'avènement du Messie et de la religion chrétienne dans le monde <sup>5</sup>. »

Il le sait bien, son Dieu est aussi le Dieu de toute la terre: « Yahweh, notre Seigneur, que ton nom est admirable par toute la terre <sup>6</sup> ! » Il est le Créateur de l'univers qui n'est qu'un cantique de louanges à l'égard de celui qui l'a fait <sup>7</sup>.

Cependant Israël est un peuple privilégié: il en est fier. Avec raison, car il est le seul élu parmi tant de peuples plus puissants et plus civilisés. Élection gratuite, il est vrai, mais appuyée sur un contrat par lequel Yahweh a donné sa parole d'être le Dieu d'Israël <sup>8</sup>. Aussi grande liesse en Israël:

<sup>4</sup> Idée assez fréquente dans les hymnes, les psaumes d'action de grâces et les prières.

<sup>5</sup> E. MANGENOT, DB, III, 1, col. 996.

<sup>6</sup> Ps. 8, 2.

<sup>7</sup> Les mythes païens de la création supposent un dualisme et une dépendance physique des principes (DEIMEL, *Enuma Elis*, pp. 72 ss.) tandis que pour les psalmistes il a suffi d'un acte de la volonté divine: Ps. 32 (33), 9; 73 (74), 12-17. En conséquence il y a une subordination de la création à Dieu dont elle doit procurer la louange: Ps. 18 (19). Enfin responsabilité morale de l'homme devant Dieu: Ps. 5, 11; 7, 7; 9, 8 ss.; 10 (11), 5 ss.; 27 (28), 4; 30 (31), 18 ss.; 43 (44); 55 (56), 8; 56 (57), 6.12; etc.

<sup>8</sup> Ps. 104 (105), 8; 105 (106), 45; 110 (111), 5. Sur le rôle qu'a joué l'idée de l'alliance dans la formation du sentiment national en Israël, voir EICHRODT, *Théologie des AT*, t. I.

Glorifiez-vous de son saint nom

Que le cœur de ceux qui cherchent Yahweh se réjouisse<sup>9</sup> !

Allégresse justifiée d'ailleurs par les faits et les prodiges opérés en sa faveur dans le cours de son histoire<sup>10</sup> et dont l'Israélite, fidèle à la recommandation du psalmiste, garde un souvenir impérissable malgré les vicissitudes des événements :

Souvenez-vous des merveilles qu'il a faites

De ses prodiges et des jugements de sa bouche ;

Race d'Abraham, son serviteur,

Fils de Jacob son élu.

C'est lui, Yahweh qui est notre Dieu ;

Ses jugements s'exercent par toute la terre<sup>11</sup>.

Souvent dans les psaumes revient ce motif ; on peut dire qu'il tisse la trame des prières d'Israël. Ce Dieu universel, dont la providence englobe l'univers entier s'occupe d'une façon toute spéciale de son peuple élu. C'est qu'il se souvient du pacte et des promesses décrétées pour mille générations : de l'alliance contractée avec Abraham, confirmée à Isaac par un nouveau serment et devenue un statut juridique pour Jacob qui donne son nom au peuple élu<sup>12</sup>.

Et toute l'histoire d'Israël est là pour illustrer cette fidélité de Yahweh à ses promesses. Qu'on lise les psaumes historiques, les psaumes de l'action de grâces collective ou individuelle : partout transparaît cette fierté nationale de l'Israélite ; il fait partie du peuple élu, de la race d'Abraham, du peuple de Yahweh.

Mais, en retour, Israël s'est engagé par contrat de rester fidèle au Dieu des promesses et de garder intègre sa foi au milieu des nations idolâtres, dont tous les dieux sont des idoles vaines<sup>13</sup>. Aussi les auteurs inspirés montrent un souci constant de préserver les fidèles de l'idolâtrie, danger trop réel pour être passé sous silence, et ils ne manquent pas d'exercer leur verve satirique dans la dérision des idoles<sup>14</sup>. Israël n'a que Yahweh pour Dieu :

<sup>9</sup> Ps. 104 (105), 3. —

<sup>10</sup> Ps. 77 (78) ; 104 (105) ; 105 (106) ; 106 (107) ; 135 (136) et ailleurs passim.

<sup>11</sup> Ps. 104 (105), 5-7.

<sup>12</sup> Ps. 104 (105), 8-10.

<sup>13</sup> Ps. 95 (96), 5.

<sup>14</sup> Pss. 114 (115), 4-7 ; 134 (135), 15-17.

Écoute, mon peuple je te l'ordonne.  
 Israël, puisses-tu m'écouter !  
 Il n'y aura pas chez toi un dieu étranger  
 Et tu n'adoreras pas un autre Dieu:  
 Moi je suis Yahweh ton Dieu,  
 Qui t'a fait sortir du pays d'Égypte <sup>15</sup>.

Mission sublime certes que celle de conserver le dépôt de la vraie foi quand l'humanité est abandonnée à l'idolâtrie. Mission qui explique également le particularisme de la religion d'Israël qui jusqu'au Messie n'avait pas d'ordre divin pour exercer dans le monde un apostolat de conversion.

L'Ancien Testament parle, il est vrai, des « étrangers » résidant au milieu du peuple et capables de se convertir à sa religion en devenant des prosélytes <sup>16</sup>. Mais ce fut un mouvement sans grande importance, du moins jusqu'au temps d'Esdras et de Néhémie <sup>17</sup> quand on n'était plus si regardant sur le principe de l'appartenance à la race et qu'on suivait en Palestine le principe posé par Isaïe pour les étrangers reconnaissant Yahweh dans le pays d'exil: observance des préceptes de l'alliance <sup>18</sup>. Somme toute, on peut dire que s'il y avait un moyen de s'agréger comme prosélyte à la religion de Yahweh, Israël n'a jamais exercé un apostolat proprement dit et de vaste envergure.

#### B. ISRAËL TÉMOIN DE YAHWEH.

Cette vocation d'Israël, incluse dans l'élection et l'alliance, ne comportait pas la réprobation du reste de l'humanité. Elle devait être, au contraire, la voie du salut pour le monde entier <sup>19</sup>. Et déjà dans le temps présent elle plaçait Israël, par rapport aux gentils, dans la situation d'un témoin de Yahweh. Témoin déjà par l'affirmation intransigeante de sa foi, mais surtout par l'illustration de son histoire.

<sup>15</sup> Ps. 80 (81), 9-11.

<sup>16</sup> Voir DÖLLER, *Proselytenbilder aus davidischer Zeit*: ZMW, 1 (1911), 227-236.

<sup>17</sup> Esd. 6, 22; Neh. 10, 29-30.

<sup>18</sup> Is. 56, 3-7. Cette importance est suggérée par certains psaumes qui appellent les prosélytes « timentes Dominum »: 113, 19-21 (115, 11-13); 117 (118), 4; 134 (135), 20. Surtout dans la diaspora le prosélytisme a été notable (RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2<sup>e</sup> éd. t. 2, n° 20 ss.) et chez les Pharisiens (voir la 13<sup>e</sup> demande de la prière Semone Esre, dans STRACK-BILLERBECK, IV, 213).

<sup>19</sup> Gen. 12, 3: Abraham reçoit la bénédiction pour que, en lui, soient bénies toutes les familles de la terre. Voir HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 210; DENNEFELD, *Le Messianisme*, p. 24.

Est-il histoire plus étonnante que ce témoignage de la foi d'un petit peuple enclavé entre les grands empires de l'antiquité, l'Égypte et la Babylonie, et donc sur la route de communication entre les grands centres de la culture antique ? D'un côté cette fidélité au témoignage était battue en brèche par les restes des peuples idolâtres qui avaient occupé la Terre promise avant l'arrivée des Israélites et qui continuaient à exercer une influence néfaste après l'occupation de Canaan<sup>20</sup>. Mais le plus grand danger venait des empires du voisinage. Souvent la Palestine était le champ de leurs contestations et, par suite, soumise à l'influence de leurs civilisations qui devaient exercer une forte attraction sur ce peuple rétrograde à leur égard en bien des points. La lutte âpre que les prophètes ont dû mener en est un témoignage éloquent<sup>21</sup>. Une chose est certaine: si ces civilisations ont marqué fortement de leur empreinte la Palestine de leur époque, elles n'ont pas réussi à supplanter le monothéisme israélite, ni même à teinter tant soit peu la doctrine religieuse d'Israël<sup>22</sup>. Au contraire, malgré la domination étrangère et l'influence des civilisations païennes, Israël est resté fidèle à son Dieu, du moins dans son ensemble et dans sa doctrine: «Yahweh, notre Dieu, d'autres maîtres que toi ont dominé sur nous; c'est toi seul, ton nom que nous célébrons<sup>23</sup>.» Témoignage sublime en face des gentils !

Et les psalmistes ont compris l'histoire d'Israël de cette façon: Israël doit être de par son élection et de par l'alliance un témoin de Yahweh. S'il est infidèle à sa mission, les châtements ne tardent pas<sup>24</sup>. S'il est fidèle, Yahweh ne tarde jamais à le secourir: les psaumes ne cessent de le redire: que les gentils attaquent Israël et

<sup>20</sup> Même les prophètes auront encore à lutter contre les dangers de l'idolâtrie autochtone: voir VINCENT, *Canaan*, pp. 90 ss.; CHAINE, *Introd. à la Lecture des Prophètes*, pp. 26-32; JEAN, *Jérémie, sa Politique, sa Théologie*, pp. 26 ss.; Ps. 105 (106), 34-39.

<sup>21</sup> Pour la lutte contre les cultes étrangers voir les articles du P. LEMONNYER dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques: La reine du ciel*, 1910, pp. 82-103; *Achéra*, 1912, pp. 32-48; *Moloch*, 1913, pp. 432-466; *Les tisseuses d'achéra*, 1913, pp. 726-727.

<sup>22</sup> Voir LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, pp. 409-414 (Babylone); 414-418 (l'Égypte); 418-422 (la Grèce).

<sup>23</sup> Is. 26, 13. Il s'agit des oppresseurs qui ont, à tour de rôle, asservi le peuple élu, non des faux dieux (DENNEFELD, *Les Grands prophètes*: t. VII de la Bible de PIROT).

<sup>24</sup> Ps. 88 (89), 31-33. Il s'agit d'un devoir résultant de l'alliance, car à l'infidélité du peuple élu est opposée la fidélité de Yahweh qui ne «violera pas son alliance» (*ibid.* 34-35).

Yahweh Sebaoth prend en main la défense de son peuple. Par là même, Israël proclame devant les nations que Yahweh est Dieu:

Chantez à Yahweh qui réside en Sion,  
Proclamez ses hauts faits parmi les peuples.  
Car le vengeur du sang versé s'est souvenu d'eux:  
Il n'a point oublié le cri des affligés<sup>25</sup>.

Il est évident que l'universalisme de ces appels aux nations, de ce témoignage devant les gentils, n'est pas un appel à une conversion à la religion d'Israël. Ils sont plutôt une monition destinée à inspirer aux gentils un respect salutaire pour les tenir éloignés d'Israël: connaissant la puissance universelle de Yahweh, le Dieu d'Israël, ils n'oseront pas attaquer le peuple de ses préférences:

Arrêtez, et apprenez, que c'est moi qui suis Dieu.  
Je domine sur les nations, je domine sur la terre<sup>26</sup>.

#### C. ISRAËL HÉRAUT DU VRAI DIEU.

Pourtant il est un rôle plus élevé encore dont témoignent les psaumes d'action de grâces. Si déjà le suppliant babylonien, pour gagner les faveurs de la divinité, promet à son dieu une louange « parmi les nations lointaines<sup>27</sup> », l'universalisme doctrinal du psalmiste inspirera à celui-ci un sentiment à tout le moins égal, certainement supérieur en richesse doctrinale. Il est déjà dans la nature de l'action de grâces de remercier le bienfaiteur par une louange. Or le psalmiste sait que Yahweh est le Dieu de toute la terre. De ce fait il a droit à l'hommage universel. N'est-il pas naturel que

<sup>25</sup> Ps. 9, 12-13. C'est le sens d'un bon nombre de textes universalistes dans les actions de grâces des psalmistes à l'occasion d'une aide divine contre les ennemis: p. ex. Ps. 9, 8-9; 17 (18), 50-51; 56 (57), 10. Cette note se retrouve fréquemment dans les psaumes dits eschatologiques, quand il est question du jugement universel de Dieu ou de la libération de Jérusalem: Ps. 47 (48), 11; 74 (75); 75 (76), 11-13. A noter encore l'universalisme du jugement de Dieu dans le groupe des psaumes du règne de Yahweh: Ps. 92 (93); 95 (96)-98 (99).

<sup>26</sup> Ps. 45 (46), 11; voir 46 (47), 10; 47 (48), 14-15.

<sup>27</sup> « Moi serviteur de votre divinité, je célébrerai votre grandeur, je vous servirai parmi les nations lointaines », dit une action de grâces de la littérature religieuse d'Assur (EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 37). Pour d'autres textes semblables voir L. W. KING, *Babylonian Magic and Sorcery*, n. 18.21; *The Seven Tablets of Creation*, I, 222; II, pl. 75 ss. A comparer surtout la finale de l'histoire du « Juste souffrant » babylonien: « Aussi loin que s'étendent ciel et terre, que luit le soleil, que brûle le feu, que coule l'eau, que souffle le vent . . . que tous célèbrent Marduk » (GRESSMANN: AOT, 281). Pourtant la théologie israélite est bien supérieure, car nulle trace dans la Bible de cette faiblesse religieuse courante chez les rois de l'antiquité et qui consiste à se concilier les dieux d'une ville à conquérir: exemple pour Cyrus le grand, voir le texte dans JEAN, *Le Milieu biblique*, II, 397.

dans un splendide mouvement lyrique, il prête sa voix à la louange universelle non seulement de la créature inanimée, mais encore des hommes et qu'il invite même les gentils à rendre gloire à Dieu <sup>28</sup> ? Il les conjure même d'apporter leurs présents dans le Temple et d'offrir des sacrifices à Yahweh <sup>29</sup>.

La puissance de Yahweh a inspiré aux psalmistes d'être des témoins. Deux autres attributs divins ont pareillement fait l'objet des chants d'Israël. Dans les psaumes nous nous trouvons devant un usage fréquent d'unir la bonté et la fidélité dans la même louange <sup>30</sup>. C'est précisément cette bonté (*hesed*), c'est cette fidélité (*'emeth*) à tenir les promesses faites qui inspire aux psalmistes israélites une confiance inébranlable <sup>31</sup> et c'est à elle que va l'action de grâces <sup>32</sup> qui se résume dans la formule liturgique: « Rendez grâces à Yahweh, parce qu'il est bon, parce que éternelle est sa bonté <sup>33</sup>. » Il est donc naturel que, si la puissance divine a inspiré aux psalmistes le témoignage devant les nations païennes, la bonté et la fidélité de Yahweh en aient fait des hérauts du vrai Dieu en invitant les gentils à s'associer à leur louange. Parmi les textes déjà cités nous nous contentons de relever et de commenter le psaume 116 (117) qui les résume tous:

Nations, louez toutes Yahweh,  
Glorifiez-le tous les peuples,  
Parce que grande est sa bonté pour nous  
Et que la fidélité de Yahweh subsiste à jamais.

Ce psaume, sans allusion historique, veut sans doute rendre grâces pour une manifestation de la bonté et de la fidélité divines dans une intervention de Yahweh en faveur du psalmiste ou du peuple d'Israël, comme ailleurs dans les psaumes <sup>34</sup>.

Pourtant nombre de commentateurs sont en droit de dire que la bonté et la fidélité de Dieu s'entendent avant tout des bénédictions messianiques, d'autant plus qu'une allusion historique fait ici complètement défaut. En conséquence ces bienfaits sont destinés égale-

<sup>28</sup> Ps. 17 (18), 50; 56 (57), 10; 66 (67), 2-8; 116 (117), etc.

<sup>29</sup> Ps. 75 (76), 11-12; 95 (96), 7-10.

<sup>30</sup> Ps. 35 (36), 6; 24 (25), 10; 39 (40), 11; 60 (61), 8; 84 (85), 11; 88 (89), 15.

<sup>31</sup> Ps. 5,8.

<sup>32</sup> Ps. 47 (48), 10; 16 (17), 7; 88 (89), 2.

<sup>33</sup> Ps. 99 (100), 5; 105 (106), 1; 106 (107), 1.8.15.21.31, etc.

<sup>34</sup> Ps. 24 (25), 10; 39 (40), 11; 60 (61), 8, etc.

ment aux gentils, puisqu'ils sont invités à la louange. Et de fait c'est dans le règne messianique que cette louange sera pleinement réalisée <sup>35</sup>.

Cette invitation semble donc être un appel à la réalisation des espérances messianiques. Toujours est-il que pour les psalmistes il était certain qu'un jour « le royaume de Yahweh » devrait s'établir sur la terre et que tous les hommes étaient obligés de rendre compte à Dieu <sup>36</sup>. Il y aura même un jugement sur les nations:

Lève-toi, Yahweh dans ta colère,  
Dresse-toi contre la rage de mes oppresseurs,  
Soutiens ma cause dans le jugement annoncé.  
Et l'assemblée des nations va t'entourer  
Viens la présider du haut de ton trône:  
Yahweh est le juge des peuples!

Or le salut messianique coïncide avec l'avènement du règne de Yahweh dans la perspective prophétique. Il est donc naturel que l'attente messianique soit à l'arrière-plan de ces appels à la louange et leur confère un sens plénier, puisque seule la réalisation messianique de la louange universelle répond pleinement à cette invitation.

## II. — LA CONVERSION DES GENTILS DANS LES PSAUMES MESSIANIQUES.

L'universalisme fondamental de la religion d'Israël étant providentiellement restreint par le particularisme de l'alliance afin d'assurer la conservation de la foi en Dieu, on ne peut s'attendre à une prophétie de la conversion des gentils en dehors de l'attente messianique, sur laquelle se greffent les idées de l'économie du salut promis après la chute.

Les premières pages de l'Écriture contiennent le récit de cette chute de l'humanité avec la promesse de la réhabilitation dans un avenir lointain peut-être et indéterminé, mais certain. L'inimitié,

<sup>35</sup> *Liber Psalmorum*, p. 245. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*: « Röm 15.11 zitiert V.1 als Hinweis auf die Universalität des messianischen Heils, die in der betr. von Israel ausgehenden Aufforderung *keimhaft* ausgesprochen ist. » Notons cependant que l'union des gentils et des Israélites dans la même louange n'est pas exprimée dans la lettre: « *goyim* » et « *'ummim* » ont la même signification (voir LAGRANGE, *Epître aux Romains*, 15, 11).

<sup>36</sup> Ps. 5, 11; 7, 7; 10 (11), 5 ss.; 27 (28), 4; 30 (31), 18-19.24; 74 (75); 93 (94), 1-2; 124 (125), 3 ss.; 9, 8 ss.; 43 (44); 55 (56), 8 ss.; 56 (57), 6.12; 75 (76), 8 ss.; 78 (79), 6 ss.; 88 (89), 39 ss.

dont il est question dans ces pages, n'est pas restreinte aux premiers parents et au tentateurs, mais étendue à leurs descendants. Et dans cette lutte qui s'annonce séculaire, c'est la descendance de la femme qui remportera la victoire<sup>1</sup>. L'attente messianique plonge donc ses racines dans le paradis et se base précisément sur le récit de la chute. Aussi nous y trouvons les thèmes essentiels par lesquels cet espoir de la restitution s'exprimera au cours des siècles en variantes nombreuses: félicité paradisiaque et lutte sanglante. C'est la restitution de l'humanité dans son intimité avec Dieu, comme il en était au paradis, et cela après une victoire sur l'ennemi obtenue au prix d'une lutte sans merci<sup>2</sup>.

Or la conversion des gentils, dont nous avons la première annonce dans la bénédiction d'Abraham<sup>3</sup>, renouvelée aux autres patriarches<sup>4</sup>, est, dès la fameuse prophétie messianique de Jacob, un trait caractéristique de l'avènement des temps messianiques<sup>5</sup>. Il n'est donc pas étonnant que les images symboliques et descriptives courantes dans l'Ancien Testament pour représenter la libération et la restitution messianiques s'appliquent à la conversion future des gentils, c'est-à-dire à leur intégration et à leur condition dans la société messianique. Trois genres de psaumes nous donnent un écho de ces descriptions littéraires. Il y a d'abord les psaumes du règne de Yahweh, considérés souvent comme psaumes eschatologiques et dénommés en conséquence; ensuite les prières individuelles dans leur action de grâces hymnique; enfin les psaumes qui décrivent la conquête et le règne du Messie personnel.

#### A. LE RÈGNE DE YAHWEH.

1. Il s'agit ici des psaumes, messianiques pour la plupart, mais dans lesquels, à la suite de Stade<sup>6</sup>, on a décelé des idées eschatolo-

<sup>1</sup> P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, pp. 125-127.

<sup>2</sup> E. CEUPPENS, *Quæstiones selectæ ex Historia primæva*, 2<sup>e</sup> ed., Torino, pp. 222-223.

<sup>3</sup> Gen. 12, 2-3.

<sup>4</sup> Gen. 26,4 (Isaac); 28,14 (Jacob).

<sup>5</sup> Gen. 49,10. Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de faire une étude critique de ce texte. Nous renvoyons aux Commentateurs par ex., P. HEINISCH, l.c., p. 413-14; DENNEFELD, *Le Messianisme*, pp. 26-27.

<sup>6</sup> STADE, *Die messianische Hoffnung im Psalter*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, 1892.

giques<sup>7</sup>. D'après eux, ces psaumes chanteraient l'avènement du règne de Yahweh à la fin des temps, la gloire de son règne et le bonheur de l'humanité. Ce serait une méprise de donner à ces psaumes une occasion historique, comme la libération de Jérusalem. Il s'agirait de la fin du monde, quand accoureront les peuples, quand les montagnes se précipiteront dans les mers, quand apparaîtra la cité de Dieu et quand Yahweh, par un coup d'éclat, mettra fin à toutes les guerres<sup>8</sup>.

D'après Mowinckel<sup>9</sup> ce groupe constitue un recueil de chants liturgiques qui auraient été composés à l'occasion de ce qu'il appelle la fête liturgique d'intronisation de Yahweh, à l'instar des intronisations royales usitées en Babylonie. Mais l'hypothèse est dénuée de tout fondement, car cette fête n'est mentionnée ni dans les parties législatives, ni dans les parties historiques de l'Ancien Testament, et la célébration d'une telle fête sur les bords de l'Euphrate n'en prouve pas l'existence en Palestine<sup>10</sup>. D'autre part Mowinckel lui-même a vu le côté faible de sa thèse, puisqu'il admet que son explication suppose une dégénérescence religieuse. Or quand une religion perd sa vitalité, le développement normal dans les masses populaires conduit à la magie ou au rationalisme. Ce qui n'est certes pas le cas pour Israël. C'est donc un cercle vicieux d'en appeler à la vitalité de la foi populaire: une foi vitale ne vide pas les rites religieux de leur contenu, comme le suppose Mowinckel.

Quoi qu'il en soit, nous conservons cette classification qui réunit les psaumes du règne de Yahweh. Ayant pour objet la royauté de Dieu sur le monde ou le règne messianique, s'ils parlent du règne de Yahweh à venir, ils contiennent une note universaliste et parlent de la situation des gentils dans ce règne. Même s'ils célèbrent un fait historique, la vision du psalmiste s'étend parfois jusqu'à l'avenir messianique, et de ce fait ils rentrent dans ce groupement. La cou-

<sup>7</sup> Une étude systématique en a été faite par GUNKEL, *Die Psalmen*: RGG, 4, 1611 ss.; *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926; et surtout, *Einleitung in die Psalmen*, 1933. Il a été suivi par W. STAERK, *Lyrik* (SAT), 2<sup>e</sup> éd. 1920 et R. KITTEL, *Die Psalmen übersetzt erklärt*, 1925-1926.

<sup>8</sup> GUNKEL, RGG, 4, 1623.

<sup>9</sup> *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahves und der Urprung der Eschatologie*.

<sup>10</sup> DENNEFELD, *Le Messianisme*, Paris 1929, p. 258.

leur parfois eschatologique des descriptions ne peut nous étonner, vu la superposition fréquente des plans dans la perspective prophétique.

2. Dans ce groupe il y a d'abord les cantiques composés à l'occasion d'une victoire sur des ennemis du peuple d'Israël ou de la libération de Jérusalem<sup>11</sup>. Alors que les auteurs critiques les expliquent comme des psaumes eschatologiques, les auteurs catholiques leur assignent une occasion historique plus ou moins déterminable. Dans cette interprétation, l'universalisme qui s'exprime est celui de la puissance divine qui se manifeste non seulement en Israël, mais s'exerce contre les nations:

Arrêtez et reconnaissez que je suis Dieu  
Dominant sur les nations, dominant sur la terre<sup>12</sup> !

Tel est le sens premier de la plupart de ces textes. Mais, pensent certains commentateurs, « une exégèse demeurerait trop superficielle, qui ne saurait pas découvrir aux tableaux du psaume une perspective plus étendue, un arrière-fond messianique, qui leur donne toute leur ampleur et toute leur profondeur de sens<sup>13</sup> ». Cette remarque a sa valeur. En effet, la délivrance historique peut être regardée comme le type d'une plus grande et plus définitive, qui est encore attendue. La Sion palestinienne figure une Sion spirituelle. En conséquence il est possible que le psalmiste élève son regard vers l'avenir du règne universel de Yahweh, dont la victoire finale est représentée dans la victoire historique.

Dans ce groupe, le psaume 46 (47) a une importance spéciale, en raison du v. 10:

2. Tous les peuples, battez des mains,  
Célébrez Yahweh par des cris d'allégresse;
3. Car Yahweh est très haut, redoutable,  
Grand roi sur toute la terre.
4. Il nous a soumis les peuples  
Et mis les nations sous nos pieds.
5. Il nous a choisi notre héritage  
La gloire de Jacob qu'il aime.
6. Dieu est monté avec des acclamations,  
Yahweh, au son de la trompette.

<sup>11</sup> Ps. 45 (46); 46 (47); 47 (48); 75 (76).

<sup>12</sup> Ps. 45 (46), 10-11; voir Ps. 46 (47), 11; 47 (48), 11, louange universelle; 75 (76), 8-13.

<sup>13</sup> CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, I, 479.

7. Chantez à Dieu, chantez !  
Chantez à notre roi, chantez !
8. Parceque roi de toute la terre est Dieu,  
Chantez un hymne.
9. Dieu règne sur les nations  
Dieu siège sur son trône saint.
10. Les princes des peuples sont réunis  
Avec le peuple du Dieu d'Abraham<sup>14</sup>;
11. Car ils sont à Dieu les puissants de la terre,  
Il est très élevé.

La lecture du verset 10 a des chances d'être communément acceptée<sup>15</sup>. Dans ce cas nous avons une vue assez nette sur la situation future des gentils dans le règne messianique, puisqu'ils ne constituent qu'un peuple avec le peuple israélite. Le psalmiste suppose la barrière raciale supprimée<sup>16</sup>. Telle est l'interprétation commune des exégètes tant de ceux qui se sont ralliés à l'interprétation messianique<sup>17</sup> ou eschatologique<sup>18</sup> du psaume, que de ceux qui préfèrent l'interpréter comme un cantique composé à l'occasion d'une victoire historique<sup>19</sup>. Dennefeld écrit: « [ . . . ] l'unique conception messianique exprimée dans le psaume 47 et qui a été reconnue de tout temps comme telle, est donc celle de la conversion des païens<sup>20</sup>. » Il reste pourtant un doute possible sur l'interprétation de ce verset. Herkenne<sup>21</sup> lit avec les LXX « 'im » et traduit le niphâl du verbe « 'asaph » par « se retirer »: « Les princes des peuples se sont retirés devant le Dieu d'Abraham. »

3. Il reste le groupe des psaumes יהוה מלך : Yahweh règne<sup>22</sup>. D'après Staerk, cette introduction hymnique signifie l'avènement du règne universel de Yahweh, thème développé dans la suite de ces

<sup>14</sup> C'est la lecture du *Liber Psalmorum*, combinant la leçon du TM « 'am » avec celle des LXX « 'im », supposant un des deux termes tombé par haplographie.

<sup>15</sup> CALÈS, *l.c.*, I. p. 483; NÖTSCHER, *Die Psalmen*, p. 94.

<sup>16</sup> Jo. 10, 16.

<sup>17</sup> LAGRANGE: RB, 1905, p. 196: il s'agit du règne futur de Dieu . . . Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment d'avenir. Voir *Lib. Psalm.*, p. 85.

<sup>18</sup> STAERK, *l.c.*, p. 50; Gunkel, R. Kittel, etc.

<sup>19</sup> Delitzsch, Fillion, Herkenne, Zorell après Cornely (voir *Psalterium*, p. 111), Desnoyers, Dennefeld, Grätz, Briggs, etc. Plusieurs auteurs reconnaissent une perspective messianique (CALÈS, *l.c.*, I, p. 484).

<sup>20</sup> DTC, art. *Messianisme*, p. 1461; voir CALÈS, *l.c.*, p. 484 et NÖTSCHER, *l.c.*, p. 93.

<sup>21</sup> HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, p. 179.

<sup>22</sup> Ps. 92 (93); 95 (96)-98 (99).

psaumes<sup>23</sup>. Pour Gunkel surtout, ce sont des psaumes d'intronisation du règne final de Yahweh. Par analogie à l'acclamation qui accompagnait l'intronisation du roi<sup>24</sup>, l'expression « Yahweh est devenu roi » indiquerait que Yahweh a effectivement inauguré son règne universel à la fin des temps.

Cette interprétation qui pourrait peut-être se défendre — dans une certaine mesure — pour le psaume 96 (97), est contraire aux autres psaumes de ce groupe. En effet le développement du thème de la royauté de Yahweh suppose, dans le psaume 92 (93), l'inauguration de ce règne dès la création, non l'inauguration eschatologique: il chante la puissance divine qui se manifeste dans la création (vv.1-4). La signification est donc: Yahweh est devenu roi et il continue d'exercer sa royauté<sup>25</sup>. De même le thème du psaume 95 (96) est celui du jugement de Yahweh sur le monde, donc de son gouvernement, et le jugement n'est pas le jugement eschatologique, mais celui qui a été inauguré dès la création<sup>26</sup>. Aucune trace d'un règne eschatologique dans le psaume 98 (99), qui chante la sainteté et la justice du règne de Yahweh. Seul le psaume 96 (97) semble attendre pour l'avenir un avènement du juge universel. Encore les images de la théophanie ne sont pas nécessairement celles de la théophanie eschatologique<sup>27</sup>. Si, dans ces psaumes, il y a une attente de l'avenir, c'est l'attente de l'avenir messianique.

Quant à l'universalisme, il est un des traits caractéristiques de ces psaumes. Les principaux textes invitent toutes les terres à chanter Yahweh<sup>28</sup>, les familles des peuples à le louer<sup>29</sup>, et affirment que Yahweh règne sur toute la terre et gouverne avec justice<sup>30</sup>. C'est l'application de la théologie universaliste du psautier. Universalisme qui regarde l'état présent des choses, Yahweh gouvernant le monde entier dès la création et ayant droit à la louange universelle<sup>31</sup>. Mais le psaume 95 (96) semble regarder plus loin. Partant du règne actuel

<sup>23</sup> STAERK, *l.c.*, p. 51.

<sup>24</sup> 2 Sam. 15, 10; 2 Reg. 9, 13.

<sup>25</sup> *Lib. Psalm.*, p. 190.

<sup>26</sup> Ps. 95 (96), 10.

<sup>27</sup> Voir Ps. 17 (18), 8-16.

<sup>28</sup> Ps. 95 (96), 1; 96 (97), 1.12; 97 (98), 4-6.

<sup>29</sup> Ps. 95 (96), 4.

<sup>30</sup> Ps. 92 (93), 1-2; 95 (96), 13; 96 (97), 6. 10. 11; 97 (98), 9; 98 (99), 1. 4.

<sup>31</sup> Ps. 95 (96), 4.

de Yahweh, il entrevoit l'avènement du règne de l'avenir, donc du règne messianique <sup>32</sup>, quand il demande aux gentils, dans une strophe hymnique, de rendre à Dieu gloire, offrandes et sacrifices:

Rendez à Yahweh, familles des peuples,  
Rendez à Yahweh gloire et puissance;  
Offrez à Yahweh la gloire de son nom.  
Offrez un sacrifice et entrez dans ses parvis,  
Adorez Yahweh dans l'ornement sacré.  
Tremble devant lui, toute la terre;  
Annoncez parmi les nations: Yahweh règne <sup>33</sup> !

### B. LES PRIÈRES.

Les *prières* ou *lamentations*, soit individuelles, soit collectives, forment de loin la partie la plus nombreuse du Livre des Psaumes. Après l'invocation du nom de Yahweh, le psalmiste fait un exposé de ses misères et de ses besoins, adresse à Dieu sa supplication avec un acte de confiance et termine sa prière par un action de grâces. C'est pourquoi il existe relativement peu de prières dans le psautier qui ne renferment au moins quelques lignes de reconnaissance pour la bonté de Yahweh. Or, en Israël, l'action de grâces est principalement un « sacrifice de louange », et chanter un cantique d'action de grâces, c'est avant tout publier la grâce de Yahweh parmi les hommes <sup>34</sup>. Nous avons noté dans la première partie de cette étude que la reconnaissance du psalmiste israélite tend souvent à englober les païens dans sa louange ou fait du moins la promesse de publier la grâce reçue parmi les nations. Il nous reste à relever ici les passages de certaines prières dans lesquelles le psalmiste, après l'exposé du thème et l'appel à la bonté divine, entonne sans transition apparente, en un style d'allure hymnique, une action de grâces messianique. Alors il ne se borne pas à promettre une louange parmi les gentils et il ne se contente pas d'exprimer une invitation aux païens

<sup>32</sup> P. 95 (96), 11-13. — « Auf die Zukunft bezieht sich nur der dritte Teil, Gottes Erscheinen zum Gericht. Trotzdem hält man den Psalm gern für eschatologisch, weil Jahwes Königtum, von Urzeit an bestehend, in der Endzeit besonders machtvoll in Erscheinung trete » (NÖTSCHER, *l. c.*, p. 193).

<sup>33</sup> Comparer Is. 60, 6-10.

<sup>34</sup> Ps. 9, 15; 21 (22), 26; 34 (35), 18; 39 (40), 10-11; 50 (51), 17, etc. En cela la psychologie de la prière est universelle: elle se retrouve dans les autres religions. Il nous suffira de citer la promesse d'action de grâces dans une prière à Istar (DHORME, *Choix de Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 356 ss.): « Et moi près des humains je glorifierai ta divinité ! » (Trad. Dhorme, 1. 102.)

de s'associer à la sienne. Sachant qu'un jour les nations reviendront au service de Yahweh et lui rendront une louange effective, il adresse à Dieu une prière de hâter l'avènement de ces temps et se complaît à décrire ce retour à la religion universelle de Yahweh. Élévation de pensée sublime unique dans les religions de l'antiquité<sup>35</sup>. Sous le présent titre nous réunissons les psaumes 56 (57); 85 (86); 101 (102); 137 (138).

1. Le psaume 56 (57) est, dans la première partie, une prière et un acte de confiance suivis d'une action de grâces anticipée contenant la promesse de louange parmi les nations (vers. 10) avec le refrain (vers. 6.12):

Élève ta gloire au-dessus des cieux, Elohim,  
Et que ta gloire soit sur toute la terre.

Littéralement il n'est probablement question dans ce refrain que de la puissance divine qui domine l'univers<sup>36</sup>. Des exégètes pensent pourtant à la manifestation messianique: « Le poète supplie Dieu de manifester sa grandeur [ . . . ] de faire briller sa gloire sur toute la terre; en d'autres termes, d'inaugurer son règne sur toute la terre » (CALÈS, *l.c.*, p. 555).

2. Plus certaine est la portée messianique de la prière exprimée dans le psaume 66 (67):

Que Dieu nous soit favorable et qu'il nous bénisse  
Qu'il fasse briller sur nous sa face.  
Afin que l'on connaisse sur terre sa voie  
Parmi toutes les nations son salut<sup>37</sup>.

Que les nations exultent et tréssaillent  
De ce que tu guides les peuples avec droiture  
Et que tu gouvernes les nations de la terre.  
Que les peuples te louent, ô Dieu !  
Oui, que les peuples te louent tous !

<sup>35</sup> Pour l'étude de ce genre de psaumes nous renvoyons à GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*. — On trouvera une étude sur les hymnes et les prières babyloniennes dans JASTROW, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, I, 393-552. — Une étude comparative sur les hymnes babyloniens et les psaumes d'Israël a été faite par R. G. CASTELLINO, *Le Lamentazioni individuali e gli Inni in Babilonia e in Israele*, Turin 1939.

<sup>36</sup> Comme Ps. 8, 2; 112 (113), 4; 148, 13. « Der Dichter spricht in poetischem Pathos, das nach Vers 11 zu bemessen ist; er denkt hier nicht an Mission oder Heidenbekehrung » (NÖTSCHER, *Das Buch der Psalmen*, p. 112).

<sup>37</sup> Avec la Pešittâ 3° p. sing. au lieu de la 2° p. dans le TM.

La terre a donné ses fruits:  
 Dieu, notre Dieu nous a bénis.  
 Que Dieu nous bénisse et qu'on le craigne  
 Jusques aux confins de la terre !

Les Pères, tant grecs que latins, interprètent le v. 7, qui parle des fruits de la terre, dans le sens strictement messianique, comme un futur prophétique<sup>38</sup>. Mais les exégètes regardent ce psaume comme une action de grâces pour la cessation d'une sécheresse et d'une stérilité<sup>39</sup>: les gentils, témoins de la bonté et de la puissance de Yahweh, qui exauce les prières d'Israël, seront engagés par là à abandonner leurs idoles impuissantes à les secourir<sup>40</sup>.

De fait, « la connaissance des voies de Yahweh et de son salut<sup>41</sup> » indique que le psalmiste, partant de la bénédiction temporelle à l'occasion de la moisson, s'élève à la moisson spirituelle et messianique, pour laquelle il demande la bénédiction divine. De la sorte « il désire et fait prévoir le règne de Dieu messianique, annoncé par les prophètes<sup>42</sup> ». Certes le psalmiste a conscience que ce règne ne deviendra effectif qu'aux temps messianiques. Aussi ne demande-t-il pas cette bénédiction pour l'apostolat actuel d'Israël, mais pour celui de l'Israël messianique et supplie tout au plus le Maître de la moisson de hâter la venue de ces temps. En tous cas, ce psaume est un témoignage pour la conscience en Israël d'un rôle messianique à remplir à l'égard des gentils et qui consiste, en attendant, dans la prière.

3. Plus expressive encore est l'action de grâces hymnique du psaume 85 (86) 8-10:

Nul, parmi les dieux, ne t'égale, ô Adonaï;  
 Personne qui fasse des œuvres semblables aux tiennes !  
 Toutes les nations que tu as faites viendront  
 Se prosterner devant toi, Seigneur,  
 Et rendre gloire à ton nom.  
 Car tu es grand et tu opères des prodiges,  
 Toi seul, tu es Dieu.

<sup>38</sup> Soit Jésus (fructus) issue de Marie (terra): saint JÉRÔME, *Breviarium in Psalmos*, PL 26, 1011; soit l'œuvre messianique: la vertu (fructus) sur la terre spirituelle: saint ATHANASE, *Expositio in Psalmos*; EUSÈBE; Saint HILAIRE, *Tractatus super Psalmos*; etc.

<sup>39</sup> Comme les Ps. 64 (65), 10-14; 84 (85), 12-14.

<sup>40</sup> DELITZSCH, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, in h. 1.; CH BRIGGS and E. GRACE, *A Critical and Exegetical Commentary of Psalms*, in h. 1.

<sup>41</sup> Voir Is. 2, 2-3; Mich. 4, 1-2.

<sup>42</sup> CALÈS, *l. c.*, I, p. 633.

C'est un sublime acte de foi que cet hymne sur la puissance et la divinité de Yahweh au milieu de la prière d'un homme souffrant et persécuté. La puissance universelle et l'unicité de Yahweh exigent le culte universel. Aussi, dans sa reconnaissance et son action de grâces anticipée, il exprime à tout le moins le vœu que ce culte devienne effectif, s'il ne fait pas une annonce positive du fait<sup>43</sup>. Toujours est-il que le psalmiste, dans une action de grâces débordante entrevoit et souhaite pour la glorification de Yahweh la réalisation du rétablissement de l'universalisme religieux tel qu'il était au début de l'humanité et qui est une des notes caractéristiques des temps messianiques. Cette idée est exprimée encore ailleurs dans les psaumes: 21 (22), 28; 65 (66), 4; 86 (87); 101 (102), 20-21.

4. Une action de grâces semblable est faite par l'auteur du psaume 137 (138), dans son invitation à la louange (vv.4-6) à la suite d'un bienfait obtenu:

Ils te rendront hommage, Yahweh, tous les rois de la terre  
Quand ils auront entendu les paroles de ta bouche  
Et ils chanteront les voies de Yahweh:  
Vraiment grande est la gloire de Yahweh !

Certains exégètes, comme Gunkel et Nötscher, interprètent ces versets dans le sens d'une invitation adressée aux gentils de participer à la louange reconnaissante du psalmiste à l'égard de Yahweh, parce qu'ils ont été les témoins de la puissance et de la volonté divines de sauver le suppliant conformément à ses promesses. Cette pensée serait alors apparentée à celle des psaumes 46 (47), 2; 116 (117), 1. Elle serait plutôt une hyperbole lyrique que l'expression de l'attente messianique.

Calès pourtant interprète ainsi: « Un jour, les rois des nations se convertiront au vrai Dieu en voyant quelles promesses il avait faites par ses prophètes et comment il les a merveilleusement réalisées. Ils chanteront sa gloire, sa condescendance pour les petits [ pour son petit peuple, Israël, en particulier ] et son jugement sévère sur les

<sup>43</sup> Notons, en passant, que la traduction du w'yiqtol au sens de *et ils se prosterneront* n'est pas classique (JOÜN, *Grammaire*, 119 y, note 1). La forme est plutôt celle du jussif (JOÜN, *ibid.*, 116 b). D'ailleurs, même le vœu pour la réalisation suppose la connaissance du fait attendu.

orgueilleux [ sur les grands empires, enflés de leurs victoires, de leurs richesses et de leur puissance ] <sup>44</sup>. »

5. Le psaume 101 (102) présente un caractère spécial. Lamentation individuelle dans la première (2-12) et la troisième partie (24-29), il devient dans la deuxième une lamentation collective d'Israël sur les ruines de Sion, dont le psalmiste espère, avec une confiance assurée, la restauration certaine <sup>45</sup>. Et il exprime la foi, comme souvent ailleurs dans les psaumes, que « les nations révéleront le nom de Yahweh et tous les rois de la terre sa gloire quand Yahweh rebâtira Sion », donc à la vue des prodiges opérés en faveur d'Israël et de la Cité sainte <sup>46</sup>. Plus loin la foi du psalmiste exprime la certitude de la libération (vv. 20-21) et qu'alors

Le nom de Yahweh sera publié en Sion,  
Et sa gloire à Jérusalem,  
Quand les peuples se réuniront  
Et les royaumes pour servir Yahweh.

C'est dire que la prédication des prophètes sur le rôle messianique de Sion <sup>47</sup> est connue du psalmiste: pour que la Cité sainte puisse être la métropole du culte universel de Yahweh dans les temps messianiques, il faudra que Dieu restaure Sion, gémissante à présent dans de lamentables ruines.

6. *Conclusion.* — Ces différents textes nous montrent d'un côté les nations venant pour partager la foi d'Israël et servir son Dieu, de l'autre Israël au centre de cet universalisme et Sion la métropole religieuse du monde. Remarquons cependant qu'il ne s'agit pas d'un sentiment activement missionnaire, comme si Israël cherchait à conduire les hommes à Dieu. Ces textes expriment la foi dans le trésor destiné à l'humanité et qui lui a été confié. Ils affirment hautement que Dieu est toujours prêt à entendre toute prière humaine et à communiquer sa connaissance et son salut à tous les hommes, ce qui se réalisera certainement lors de la restitution de la Sion messianique.

<sup>44</sup> *L.c.*, II, p. 543; voir PANNIER, p. 543.

<sup>45</sup> Lamentation individuelle ou collective, voir à ce sujet les commentaires.

<sup>46</sup> Ps. 101 (102), 16. — Pour la référence de l'hommage universel aux prodiges opérés, voir 85 (86), 9-10; 116 (117); 137 (138), 4-6 et les textes au sujet de la libération de Jérusalem et de l'avènement du règne de Yahweh vus plus haut.

<sup>47</sup> Voir Is. 2, 2 ss.; 60, 3 ss.

## C. LE MESSIE PERSONNEL.

*Remarques préliminaires.*

Les psaumes qui nous intéressent ici, parce qu'ils contiennent une note universaliste, sont les cinq psaumes suivants: 2; 21 (22); 44 (45); 71 (72); 109 (110). Deux de ces psaumes, 21 et 44, contiennent une indication spéciale sur la conversion future des gentils. Ils parlent d'une race nouvelle, dont le Messie sera le chef, inaugurant une société religieuse nouvelle, dans laquelle il n'y aura plus de distinction entre Israélites et gentils. En raison de cette précision sur la condition des gentils convertis, nous les considérerons à part dans la troisième partie de cette étude.

Pour nous, ensuite, il peut être secondaire qu'un psaume soit considéré directement ou seulement typiquement messianique. Dans les deux cas les textes ont valeur de preuve, car pour les Apôtres, qui citaient ces textes, ils prouvaient également.

Enfin il nous importe peu qu'on regarde un psaume comme étant à l'origine un chant profane en l'honneur d'un roi d'Israël. Leur place dans le canon nous indique que l'auteur inspiré, qui en a fait un psaume de l'Écriture, a eu en vue le sens religieux, qui en l'occurrence est le sens messianique. Ceci est dit sans préjudice de l'opinion plus commune admettant que l'auteur a pu se servir dans ses descriptions d'images et d'exemples contemporains.

1. *Le Messie conquérant: Ps. 2 et 109 (110).*

Dans ces psaumes le Messie nous apparaît comme un roi d'Israël idéalisé, et l'universalisme s'y exprime à la façon d'une conquête guerrière du monde entier ou d'un gouvernement sur les gentils réduits à la vassalité. Dans le psaume 2, 7-9, cette entreprise de conquête et la répression des révoltes sont basées sur le droit conféré par un décret divin:

Je vais promulger le décret de Yahweh  
Yahweh <sup>48</sup> m'a dit: Tu es mon fils;  
Moi-même aujourd'hui, je t'ai engendré.  
Demande-le et je te donnerai les nations comme héritage,  
Et pour domaine les extrémités de la terre.

<sup>48</sup> Avec les LXX pour rétablir le rythme ternaire du psaume.

Tu les gouverneras<sup>49</sup> avec un sceptre de fer  
Et comme le vase du potier tu les briseras.

Avec l'origine divine du Messie<sup>50</sup>, ces versets affirment son droit au gouvernement universel et identifient le règne du Messie au règne de Yahweh. Ce règne universel revient au Messie à titre d'héritage: le monde entier est son domaine, sa possession.

Certains exégètes interprètent ces versets comme une flatterie courante dans le style des cours royales en Orient, et les comparant à la littérature inspirée par le culte des rois en Babylonie. Mais si ces exagérations avaient un sens dans la bouche d'un sujet babylonien par rapport à son souverain, il n'en va pas de même en Israël. Les rois de Babylone avaient un puissant empire et une force militaire redoutable, capable de conquérir le monde dans le sens de l'antiquité<sup>51</sup>, tandis que les espérances d'Israël n'ont jamais poussé plus loin les frontières de leur empire que de la « Grande Mer » jusqu'au « Fleuve », c'est-à-dire de la Méditerranée jusqu'à l'Euphrate, de Bersabée jusqu'à Dan, du Torrent d'Égypte jusqu'à l'entrée d'Émath<sup>52</sup>. On peut dire qu'une telle prétention pour un roi d'Israël de l'histoire eût été trop ridicule, tandis que l'on sait par ailleurs que cette espérance est une des caractéristiques essentielles du royaume messianique.

L'appartenance des gentils au royaume du Messie est décrite sous la forme de la soumission à un roi politique. Le gouvernement du Messie est un gouvernement puissant qui brisera toutes les tentatives de rébellion d'une façon sanglante. L'image descriptive est connue dans la législation orientale pour marquer la volonté et la puissance de faire exécuter la loi<sup>53</sup>.

Pareillement l'intégration des gentils dans le royaume messianique est décrite comme une conquête guerrière:

<sup>49</sup> « tir 'em » avec les LXX, Pešittô, Jérôme (d'après l'hébreu).

<sup>50</sup> Vaccari maintient la filiation physique pour le texte, malgré les textes parallèles babyloniens apportés par P. PAFFRATH. *Der Titel « Sohn der Gottheit » bei den Babyloniern* (Or. Stud., Fr. Hommel gew. Mitteil. Vorderas. Gesellsch., 21 (1927), vol. I, p. 157 ss.) en faveur d'une filiation métaphorique. Voir VACCARI, *De Messia Filio Dei in Veteri Testamento*, dans *Verb. Dom.*, 15 (1935), 48-55; 77-86.

<sup>51</sup> KAUPÉL: *Th. Gl.*, 1923, p. 42 s.

<sup>52</sup> 1 Rég. 5,1. Voir LANDERSDORFER, *Die Bücher der Könige*, p. 35; Ez. 47, 15; Deut. 1, 6-8.

<sup>53</sup> Code de Hammourabi XXVIII r, 24-39: « Que Nergal, le fort d'entre les dieux, le héros sans pareil [ . . . ] le mette en pièces de son arme puissante et fracasse ses membres comme un vase d'argile ». GRESSMANN: AOT 410.

Le Seigneur est à ta droite:  
Il brisera les rois au jour de sa colère.  
Il jugera les nations, accumulera les cadavres,  
Il brisera les têtes par toute la terre.  
Il boira au torrent sur le chemin,  
C'est pourquoi il relèvera la tête<sup>54</sup>.

Dans la bataille qui se livre pour l'avènement du règne messianique, Yahweh assiste son Messie: au jour de sa colère il brise les rois, tient jugement sur les nations, accumule les cadavres, brise les têtes de partout. Dans les récits orientaux qui chantent les combats des rois et leurs victoires nous rencontrons fréquemment ces descriptions sanglantes<sup>55</sup>.

Quant à la signification de ces textes, voulue par Dieu qui a inspiré le psalmiste, il ne peut exister de doute possible. Ils entendent décrire avant tout l'extension universelle du règne messianique, tradition certaine de l'attente messianique en Israël. Les symboles de la description sanglante et guerrière sont une adaptation à la mentalité contemporaine du thème de la lutte contenu dans la prophétie messianique du protévangile. Cette lutte, présentée alors comme une défense contre les morsures du serpent, est ici une conquête guerrière à la façon des campagnes orientales. Symbolisme bien compréhensible aux Israélites pour en avoir été eux-mêmes si souvent et les auteurs et les victimes. La réalisation messianique donnera la pleine lumière sur le sens de cette lutte entre les deux règnes qui se disputent la domination sur cette terre.

## 2. *Le Messie-Roi pacifique du psaume 71 (72).*

Tandis que les deux psaumes précédents supposent le règne de David comme arrière-plan de la composition, le psaume 71 emprunte ses images à la splendeur du règne de Salomon. Voici comment s'exprime dans ce cadre l'universalisme du règne messianique:

Il dominera d'une mer à l'autre,  
Du Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.  
Devant lui se prosterneront tous ses ennemis<sup>56</sup>  
Et ses adversaires mordront la poussière.  
Les rois de Tharsis et des îles offriront des présents,  
Les rois des Arabes et de Saba apporteront des offrandes:

<sup>54</sup> Ps. 109 (110), 5-7.

<sup>55</sup> Voir G. CLOSEN, *Wege in die Heilige Schrift*, p. 218.

<sup>56</sup> « Šarīm », en raison du parallélisme.

Et tous les rois se prosterneront devant lui,  
Toutes les nations le serviront.

.....

Son nom sera béni à jamais  
Tant que luira le soleil son nom se perpétuera  
Et en lui seront bénies toutes les tribus de la terre.  
Toutes les nations le proclameront bienheureux <sup>57</sup>.

Déjà les deux premières strophes, avec les thèmes de la justice et de la paix, placent le Roi dans la perspective messianique et la durée perpétuelle de son règne est une résonnance non équivoque de la prophétie messianique de Nathan <sup>58</sup>.

Mais après, chose inouïe dans les annales des rois d'Israël, comme pour l'auteur du psaume 2, les domaines de ce Roi ne s'étendent plus seulement de la Grande Mer jusqu'au Fleuve, mais d'une mer jusqu'à l'autre, et du Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.

C'est donc l'universalisme le plus absolu qui s'exprime. Et pour dire qu'il s'agit d'une domination plus effective que celle de droit, chantée par les hymnes de louange ou les psaumes du règne de Yahweh, le psalmiste décrit la vassalité des peuples et des rois païens en les faisant affluer au trône du Messie. S'ils ont résisté, ils sont soumis et mordent la poussière <sup>59</sup>. Tous apportent des présents et des dons, signes de leur vassalité et de la suzeraineté du Roi-Messie.

La prostration dans la poussière est, en effet, une image bien orientale, souvent représentée dans les bas-reliefs babyloniens et égyptiens. Il en est de même pour le tribut que doivent apporter les peuples vaincus <sup>60</sup>. Les étrangers viennent de Tharsis. C'est la Tartessus de la mystérieuse Espagne, colonie phénicienne célèbre par ses mines d'or et qui avait, dans les imaginations sémites, le prestige d'un eldorado antique <sup>61</sup>. Ils viennent des îles. Ils s'agit des îles de la mer Égée jusqu'aux rivages de l'Europe <sup>62</sup>. Viennent aussi les rois des Arabes, du pays des Sabéens <sup>63</sup> et les rois de Saba, région de

<sup>57</sup> *Liber Psalmorum*.

<sup>58</sup> 2 Sam. 7, 16.

<sup>59</sup> Thème des Ps. 2 et 109 (110).

<sup>60</sup> GRESSMANN: AOB, 73-75. 87. 125-127.

<sup>61</sup> CALÈS, *Les Psaumes*, I, p. 685.

<sup>62</sup> Voir les frontières de l'empire messianique d'après Isaïe, 60, 5-9.

<sup>63</sup> Allusion à la reine des Sabéens qui visita Salomon.

l'Afrique<sup>64</sup>. C'est, à ne pouvoir s'y méprendre, l'universalité du monde dans le langage de l'Ancien Testament.

Et le psalmiste voit dans cette soumission universelle au Messie-Roi la réalisation des promesses faites aux patriarches: toutes les nations seront bénies en lui<sup>65</sup>, d'après le verset 17 du psaume. Il nous donne cet avertissement pour nous dire que ces descriptions à couleur politique visent une réalité d'intérêt religieux, se trouvant dans la ligne des bénédictions antiques relatives aux temps messianiques. Et que cet universalisme se réalisera, non pas sous l'impulsion d'un roi quelconque d'Israël, mais sous l'égide du grand Roi davidique attendu pour l'avenir, sous l'égide du Roi-Messie.

### III. — LA CONVERSION À UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

Les textes du psautier que nous avons réunis jusqu'ici établissent solidement la conclusion suivante: Israël attendait pour les temps messianiques le rétablissement de l'universalisme religieux, comme il en était aux origines. Ayant seul conservé la vraie foi dans le monde, il sera le centre vers lequel afflueront les gentils lors de leur retour au service de Yahweh, seul et unique Dieu. Et ce retour apparaît dans la perspective prophétique comme une conversion à la foi d'Israël.

Un autre point qui ressort de l'analyse des textes est que l'artisan de la conversion n'est pas Israël, mais le Messie. Les textes qui ne parlent pas du Messie personnel, semblent envisager la conversion comme un retour spontané des gentils vers la foi d'Israël, généralement à la vue des prodiges et des hauts faits éclatants de Yahweh en faveur de son peuple lors de l'avènement des temps messianiques<sup>1</sup>. Nulle part il n'est question dans ces passages d'un apostolat actif d'Israël auprès des gentils pour les amener à se convertir<sup>2</sup>.

Les psaumes du Messie personnel, par contre, présentent cette conversion comme l'œuvre du Messie. Les moyens d'expression sont

<sup>64</sup> D'après Gen. 10,6-28, région africaine peuplée par les Chamites. On a pensé à *Meroe* de l'ancienne Éthiopie (Jos., *Ant.*, II, 10.2).

<sup>65</sup> Gen. 22,18. — Ps. 71 (72), 17.

<sup>1</sup> Ps. 137 (138), 4-6; 101 (102), 13-23; 85 (86), 8-10; 116 (117); 65 (66), 1-8; 45 (46), 9-12; 75 (76), 11-13; 97 (98), 1. 4.6.

<sup>2</sup> H. H. ROWLEY, *The Missionary Message of the Old Testament*, London 1945, p. 32.

des images et des symboles empruntés à la royauté historique d'Israël. En effet, c'est le Messie qui, par ses conquêtes guerrières, amènera les gentils à passer sous l'obédience de son règne, en sorte que son influence s'étendra sur toute la terre, réunissant toutes les nations dans un empire unique, puisqu'elles viennent se prosterner devant le trône du Messie en signe d'allégeance et apportent le tribut de leur vassalité<sup>3</sup>.

Pourtant nous avons dans le psautier deux psaumes précieux pour l'objet de notre étude. Deux psaumes qui apportent les correctifs utiles à une interprétation erronée des symboles employés par les psalmistes et des précisions plus explicites sur deux points déjà acquis: Israël, centre du monde messianique et le Messie, artisan de la conversion des gentils. Il s'agit des psaumes 21 (22) et 86 (87).

L'interprétation erronée des prophéties du passé était fort possible. Qu'il y ait eu des méprises en Israël sur le sens de ces prophéties il ne peut y avoir de doute. La littérature apocalyptique et rabbinique<sup>4</sup> est là pour nous l'attester, de même que la pensée et l'attitude des Apôtres au temps de Notre-Seigneur nous documentent sur la foi populaire. C'est pourquoi nous jugeons les précisions contenues dans ces deux psaumes souverainement importantes pour l'interprétation des prophéties contenues dans les autres psaumes.

Le psaume 21 précise d'une part le rôle du Messie comme auteur de la conversion messianique parce qu'il explique la conquête du monde non pas à la manière de guerres politiques, mais par ses propres souffrances méritoires. La guerre sanglante, c'est lui-même qui la livre, dans son âme et dans son corps. Et la cause déterminante de la conversion, qui est ailleurs les prodiges opérés en faveur d'un Israélite ou du peuple d'Israël, est ici précisée en ce sens qu'il s'agit de la passion du Messie et des prodiges opérés par Yahweh en faveur de celui qui résume dans sa personne tout Israël.

<sup>3</sup> Ps. 2; 44 (45), 4-6; 71 (72), 8-11; 109 (110), 5-7.

<sup>4</sup> Henoch, XCI, 9; Ps. de Salomon, 7, 36-37; 9, 16. 17. 19; 10, 5; et surtout le Ps. 17, 1. 3. 26. etc. — A ce sujet on consultera avec avantage LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. — Pour le rabbinisme, voir STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, 81. 120-121. 126. 139-140. 261; IV, 32. 35. 847. 852; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au Temps de Jésus-Christ*, I, pp. 407 ss.

D'autre part le Messie libéré, qui convoque d'abord les Israélites à prendre part à son action de grâces, puis les gentils, annonce qu'il est le Père d'une nouvelle race, qui n'est plus la race d'Abraham, mais la race du Messie. Il inaugure donc une nouvelle société religieuse, ce qui présuppose l'abrogation de l'ancienne alliance, annoncée d'ailleurs clairement par les prophètes, et la constitution d'une nouvelle alliance, dans laquelle le salut messianique sera annoncé aux générations à venir.

En second lieu nous avons le psaume 86. Il chante les gloires de Sion, métropole du monde messianique. La vassalité décrite dans les autres psaumes n'est pas une vassalité politique, mais uniquement spirituelle en ce sens que pour recevoir la lumière et le salut, les gentils doivent se rendre à Sion. Mais là ils acquièrent le droit de cité au même titre que les citoyens de naissance. Le critère d'appartenance à la société messianique sera donc un autre que celui de la naissance physique, et le code ancien qui régissait la situation des étrangers en Israël sera remplacé par un code nouveau. Ici encore la conversion des gentils suppose l'ancienne alliance abrogée et une nouvelle alliance constituée.

Ces précisions plus explicites sur la conversion future des gentils justifient la préférence accordée à ces deux prophéties, objet de notre étude dans les pages qui suivent.

#### A. LE PSAUME 21 (22).

Parmi les psaumes messianiques, le psaume 21 occupe une place à part en raison de la conception spéciale qu'il présente du Messie. Tout comme le Serviteur de Yahweh dans Isaïe, il rompt la tradition, sans la supprimer d'ailleurs, pour le présenter non plus comme un Messie conquérant et dominateur, mais comme un juste souffrant. Et ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, son œuvre messianique est le résultat de sa passion. L'annonce de la conversion des gentils, fruit de la passion du Messie, est si évidente que les maîtres de l'école critique la regardent comme une interpolation ou bien ils nient l'unité de composition et le sens messianique.

§ 1. *Unité et messianisme du psaume.*

1. Une première partie (2-22) décrit la passion du Juste, les douleurs intérieures de l'âme (2-12), puis les douleurs corporelles (13-22).

Il se plaint d'être abandonné de Dieu, d'être frustré de l'espérance et du secours accordé aux pères (2-6); de plus, au lieu d'être exaucé, il est « un ver et non un homme », donc dans l'abjection la plus profonde; aussi on se moque de lui; on le ridiculise de ce qu'il met sa confiance en Yahweh malgré tout, sachant que dès sa naissance il est un objet de la providence particulière de Dieu (7-11); aussi il répète son appel au secours (12).

La description des douleurs corporelles énumère les tourments infligés par les ennemis qui sont des « taureaux », un « lion », des « chiens »: sa force est perdue comme l'eau qui s'écoule; c'est la souffrance de la soif; ce sont les affres de la mort: « in pulverem deduxisti me »; ses mains sont percées et il peut compter tous ses os; les bourreaux partagent ses vêtements en vue de sa mort prochaine (13-19). Suit la répétition suprême d'un angoissant appel au secours (20-22).

Dans la deuxième partie le ton change: c'est un cantique d'action de grâces, dont le contenu suit le schéma habituel dans ce genre de psaumes: promesse de louanges et appel à la louange (23-24); motif, récit du bienfait (25); variante sur le thème de la louange: elle sera officielle et accompagnée d'un banquet (26-27); suit la prophétie de la conversion des gentils (28-30) et le Juste libéré, chef d'une génération nouvelle, publiera à celle-ci la louange et la « justice de Yahweh ».

2. Bien que le ton soit différent dans les deux parties, jusqu'au siècle dernier on n'a pas mis en doute l'unité du psaume. Duhm<sup>5</sup>, devant la prophétie de la conversion, fruit des souffrances du Juste,

<sup>5</sup> DUHM, *Das Buch der Psalmen*, p. 22. — Pour l'étude de ce psaume nous citons, outre les commentaires habituels: J. CORLUX, *De Christi satisfactione vicaria, psalmus 21* (22), 2. 1884, 111-133; V. ROSE, *Psaume XXII*, dans *Revue bibl.* 4 (1895), 411-420; LAGRANGE, *Notes sur les psaumes messianiques*, dans *Revue bibl.*, 14 (1905), 52-53; L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitischen, jüdischen Heilandserwartung*, Berlin 1925, pp. 151-152; L. DENNEFELD, *Messianisme*, dans DTC, 10, 1929, col. 1505-1506; A. VACCARI, *De libris didacticis VT.*, Rome 1929, pp. 118-121; F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Rome 1935, pp. 359-381.

le divise en deux psaumes distincts, la première partie constituant, à son avis, le psaume primitif. Il a été suivi par Cheyne<sup>6</sup>, Kautzsch Bertholet<sup>7</sup>, *la Bible du Centenaire*<sup>8</sup>. Cependant la majorité des critiques reconnaissent l'inanité de ces tentatives et maintiennent l'unité de composition avec tous les auteurs catholiques<sup>9</sup>.

En effet, le rythme est le même dans les deux parties du psaume et vouloir séparer l'action de grâces de l'invocation du secours divin c'est méconnaître la psychologie de la prière et les procédés littéraires de composition dans ce genre de psaumes<sup>10</sup>.

Quant à l'époque de la composition, elle est plus difficile à déterminer. Suivant le titre, la tradition l'a généralement attribué à David<sup>11</sup>, tandis que les critiques proposent une date postérieure, Duhm le reporte même à l'époque des Hasmonéens. Parmi les catholiques, Bède le vénérable le place au temps des prophètes, suivi par le cardinal Meignan et Dennefeld<sup>12</sup>.

Suivant en cela les rabbins du moyen âge, les protestants modernes<sup>13</sup> l'interprètent comme les chants du Serviteur de Yahweh dans Isaïe. Il s'agit de la collectivité du peuple d'Israël souffrant dans l'exil et dont les souffrances aboutiront pour le peuple, comme pour les nations, au règne messianique universel. Mais cet essai d'interprétation allégorique conduit fatalement à des absurdités<sup>14</sup>, et les versets 23 et 26 excluent le sens collectif, le sujet du psaume s'opposant aux « frères », c'est-à-dire au peuple<sup>15</sup>.

<sup>6</sup> CHEYNE, *Origin and religious content of the Psalms*, 1891.

<sup>7</sup> KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Hl. Schrift des Alten Testamentes*, Tübingen 1922, II, p. 143.

<sup>8</sup> MARTI et BRIGGS distinguent même quatre fragments combinés ensemble.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, KITTEL et GUNKEL dans leurs commentaires.

<sup>10</sup> Voir W. STAERK, *Lyrik* (SAT), p. 184; GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p. 247 ss.

<sup>11</sup> Et, avec elle, la généralité des auteurs catholiques: Corluy, Lesêtre, Fillion, Knabenbauer, Herkenne, etc. De même les auteurs non catholiques jusqu'au siècle dernier.

<sup>12</sup> Voir DENNEFELD, *Messianisme*, dans DTC, t. 10, col. 1505-1506.

<sup>13</sup> Pour l'exposé des opinions, nous renvoyons à F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis*, pp. 375-380.

<sup>14</sup> Voir STAERK, *Lyrik*, p. 185.

<sup>15</sup> Il parle aussi de sa mère, de son cœur, de son palais (10.15.16), de la répartition de ses vêtements.

Au sujet de la discussion sur le sens collectif ou individuel des chants du « Serviteur de Yahweh » dans Isaïe, problème analogue à celui du psaume, nous renvoyons aux ouvrages suivants: A. VACCARI, *I carmini del « Servo di Jahve »*. *Ultime risonanze e discussioni*, dans *Miscellanea Biblica*, 2 (Roma 1934), 216-244; J. FISCHER,

En raison de quoi Delitzsch, après Théodore de Mopsueste<sup>16</sup>, pense à David même, comme sujet du psaume et type du Messie. Cependant l'hyperbole dans la description des souffrances et les résultats qui en découlent est si forte que la généralité des auteurs catholiques, même s'ils regardent le sens typique possible, inclinent plutôt au sens messianique direct et exclusif comme étant plus probable<sup>17</sup>.

De fait, si certains détails peuvent fort bien convenir à un type, l'ensemble du tableau des souffrances ne saurait être celui d'un personnage historique de l'Ancien Testament sans une hyperbole exagérée, mais il convient excellemment au Messie<sup>18</sup>. Si la tradition juive a ignoré le messianisme du psaume, cela ne fait que prouver une fois de plus combien la révélation du Messie souffrant était inaccessible à la mentalité israélite et n'a jamais pénétré l'âme juive.

Enfin la conversion des gentils, annoncée comme un fruit de la passion du Juste souffrant, constitue un élément essentiel de l'avenir messianique, puisque l'Ancien Testament ne reconnaît ni au peuple d'Israël, ni à aucun personnage de l'ancienne alliance une mission de conversion. Au contraire, on l'a toujours considérée en Israël comme une des caractéristiques de l'avenir messianique<sup>19</sup>.

## § 2. *La prophétie de la conversion des gentils.*

L'action de grâces promet d'abord la louange divine dans le cercle restreint d'Israël (vers 23-27), accompagnée d'un sacrifice auquel participent les pauvres. Ensuite (à partir du verset 28) le

*Wer ist der Ebed?*, dans *Alt. Abh.*, 8, 4/5 (Münster i. W. 1916); F. CEUPPENS, *De Prophetiis messianicis in A.T.*, 274-339; J. S. VAN DER PLOEG, *Les Chants du Serviteur de Jahvé*, Paris 1935; GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen 1929, 308-339.

<sup>16</sup> C'est la description des souffrances de David, non de celles du Messie, en raison du verset 2: « verba delictorum meorum ». L'on sait qu'il fut condamné par le 2<sup>e</sup> concile de Constantinople et que d'après le texte original il ne s'agit pas de « péchés », cf. ci-dessous note 18.

<sup>17</sup> Voir LAGRANGE, *Notes sur le Messianisme*, dans *Revue bibl.*, 14 (1905), 51.

<sup>18</sup> Les difficultés qu'on a soulevées contre le sens messianique direct ne sont pas concluantes. L'on sait que les « verba delictorum meorum » sont une erreur de traduction de la Vulgate, et l'expression « jour et nuit » du verset 3 signifie une prière continuelle. Par contre, la justice du Juste de ce psaume n'est pas celle de David dans les autres psaumes davidiques. Là il est question d'une justice relative (supérieure à celle des ennemis comme Saül, Absalom, Doeg, etc.), celle du psaume 21 est absolue. De plus il s'y montre une humilité qui n'est pas l'apanage des justes de l'Ancien Testament et l'absence de tout sentiment de vengeance a de quoi étonner.

<sup>19</sup> Ceci vaut surtout si l'on considère, ainsi que nous le dirons plus loin, la conversion des gentils comme le fruit de la passion du Juste, que l'on admet donc, comme dans le chapitre 53 du livre d'Isaïe, une relation de causalité.

regard du Juste s'étend aux confins de la terre et il voit les nations revenir à Dieu. Le texte de ce passage est le suivant:

28. Elles se ressouviendront et se convertiront à Yahweh  
Toutes les extrémités de la terre;  
Et devant lui se prosterneront  
Toutes les familles des nations.
29. Car à Yahweh appartient le règne,  
Et c'est lui qui domine sur les nations.
30. Lui seul sera adoré par ceux qui dorment dans la terre,  
Devant lui se prosterneront tous ceux qui descendent dans la poussière,  
Et mon âme vivra pour lui.
31. Ma postérité le servira,  
Elle racontera d'Adonaï à la race (32.) à venir  
Et on annoncera sa justice au peuple à naître:  
Oui, Yahweh a fait cela<sup>20</sup>.

1. *Le verset 28.* — « Les extrémités de la terre » désignent habituellement, dans les psaumes, les peuples du monde entier, pratiquement les gentils. D'ailleurs le parallélisme explique: ce sont les « familles des nations ».

Ces gentils « se ressouviendront », en hébreu: « yizk'rû » se ressouvenir d'une chose passée<sup>21</sup>. Très souvent l'infidélité des pécheurs est appelée « un oubli de Dieu<sup>22</sup> » et, pour l'auteur du psaume 43 (44), 21, le paganisme est censé être un oubli de Dieu. Si donc le psalmiste dit que les gentils se ressouviendront de Dieu, il a en vue le monothéisme primitif de l'humanité qui actuellement est oublié dans la gentilité. Fait qui est raconté dans les onze premiers chapitres de la Genèse quand l'auteur expose comment les Caïnites font d'abord défection<sup>23</sup>, puis les Sethites<sup>24</sup>; et puis c'est le déluge, premier essai de redressement universel. Après la faillite de cet essai, c'est la vocation d'Abraham, qui aura pour mission de maintenir sur terre la connaissance du vrai Dieu. Mais elle marque pour les gentils la consécration définitive de leur oubli, ne leur laissant la « bénédiction » que dans un avenir très lointain. Quant à Israël, il n'a jamais oublié complètement son Dieu, malgré toutes les vicissitudes humaines<sup>25</sup> et il a conservé la tradition du retour futur des gentils à la vraie foi.

<sup>20</sup> Les versets 30 à 31 sont certainement corrompus dans le texte massorétique. Nous suivons la restitution du *Liber Psalmorum*, p. 37.

<sup>21</sup> Par exemple, des œuvres de Dieu, Ps. 104 (105), 5.

<sup>22</sup> Ps. 9, 18; 43 (44), 21; 49 (50), 22.

<sup>23</sup> Exprimée par le rappel de la cruauté et de la polygamie (Gen. 4, 23-24).

<sup>24</sup> Gen. 6, 1-2; voir HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 161.

<sup>25</sup> Ps. 43 (44), 21.

Ce retour vers Dieu est exprimé par le verbe « šûb », terme habituel pour exprimer le retour à Dieu après l'abandon de la foi en Yahweh et la pratique du culte des idoles<sup>26</sup>. L'idée exprimée par le verset 28 est donc la suivante: comme ils ont abouti à l'oubli complet de Yahweh, en glissant dans la polythéisme, les gentils feront, à la suite du Juste souffrant et dans le cadre de son action de grâces, le chemin inverse du retour à Yahweh, se ressouvenant de leur religion primitive.

2. *Le verset 29.* — « Car à Yahweh appartient le règne, c'est lui qui domine sur les nations. » Plutôt qu'une dépendance de causalité le « kî » du verset 29 signifie l'effet obtenu<sup>27</sup>: alors se réalisera de nouveau le règne de Yahweh qui lui appartient de droit depuis toujours.

Il n'est donc pas nécessaire de nier la relation de causalité de la conversion avec la première partie du psaume parce que le verset indiquerait comme cause du retour le domaine souverain de Dieu<sup>28</sup>. En effet, l'action de grâces est toujours motivée par le bienfait accordé, et si le psalmiste l'entonne avant d'avoir été favorisé par l'obtention de la grâce, c'est parce qu'il est à l'avance certain d'être exaucé. Le droit de souveraineté absolu de Yahweh n'est pas, en soi, la cause de ce retour. Même sous le régime du paganisme ce droit n'a pas cessé d'exister. Un grand nombre de psaumes contiennent cette doctrine du souverain domaine de Dieu sur toute la terre et tous les hommes<sup>29</sup>, mais aucun de ces textes n'est suivi de cette conversion des gentils. Par contre, les textes du psautier qui en parlent, la font dériver du Messie et de son œuvre. Il en est ainsi ici. Dans la première partie le psalmiste expose et décrit les souffrances du Messie, dans la seconde il entonne le chant d'action de grâces qui sera particulièrement solennel. Et si dans ce contexte il voit, à la façon d'Isaïe<sup>30</sup>, les peuples revenir à Dieu, c'est que ce retour est causé par l'œuvre du Juste. Il nous semble donc que c'est trop peu que d'affirmer: le peuple pro-

<sup>26</sup> Voir 2 Chron. 6, 24; Os. 5, 4; Is. 10, 21; Jer. 1, 27; 3, 12. 14; etc.

<sup>27</sup> A l'origine, le « kî » a le sens démonstratif: voir BROCKELMANN, *Grundriss der semitischen Sprachen*, II, p. 111. Comparer encore Ps. 43 (44) 20.

<sup>28</sup> LAGRANGE, dans *Revue bibl.*, 14 (1905), 51.

<sup>29</sup> Surtout les psaumes du « règne de Yahweh », cf. ci-dessus II. 3. p. 16 \*.

<sup>30</sup> Dans les chants du Serviteur de Yahweh la relation de causalité entre la passion du Messie et la conversion des gentils est plus explicitement affirmée.

clame, à l'occasion de la libération du Messie souffrant, la puissance de Yahweh, si bien que les nations pourront comprendre que Yahweh est le seul Dieu auquel tous doivent venir<sup>31</sup>. Il y a donc entre cette action de grâces qui prédit la conversion des gentils et la passion du Messie, plus qu'un simple lien d'occasion, il y a une relation de causalité qui n'existe pas dans les autres interventions divines, si éclatantes soient-elles, et donc capables de montrer aux païens la puissance de Yahweh.

3. *Le verset 30ab* affirme l'extension de la louange aux défunts. L'hébreu lit :

Ils mangent et se prosternent tous les gras de la terre,  
Devant lui s'inclinent tous ceux qui descendent dans la poussière.

Les LXX et la Vulgate suivent également cette lecture. Mais les critiques modernes sont d'accord pour voir dans le premier verbe une lecture fautive et, au lieu de « âkiû », ils lisent « âk lô yištaḥawû ». De même « dišné » semble être une lecture fautive, et les exégètes préfèrent « y<sup>e</sup>šēnē » : « ceux qui dorment dans la terre, ce qui est aussi conforme aux lois du parallélisme : non seulement les vivants, mais aussi les morts reconnaîtront Yahweh<sup>32</sup>.

4. *Les versets 30c et 31* parlent de la vie future du Messie dans sa postérité. Nous avons suivi, dans la traduction, la lecture du *Liber Psalmorum*, basée sur la tradition des Septante :

Et mon âme vivra pour lui,  
Ma postérité le servira.

C'est une conclusion analogue à celle du psaume 44 (45), 17 :

À la place de tes pères seront tes fils ;  
Tu les établiras princes de toute la terre.

Dans les deux textes il est question d'une race nouvelle, la race messianique qui sortira du Messie et de son œuvre. Lui-même sera l'initiateur de la louange messianique qui se perpétuera dans sa postérité et les gouvernants de la race messianique seront pris dans la postérité du Messie, non dans la race d'Israël comme telle. Ces passages envisa-

<sup>31</sup> LAGRANGE, *l. c.*, p. 51.

<sup>32</sup> Voir 1 Pet. 3, 19 ; « [ . . . ] In quo [ Christo ] etiam his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit » ; ou encore saint Paul : Phil. 2, 10 : « Ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum. »

gent donc la constitution d'une nouvelle société religieuse pour perpétuer sur terre le service divin. Ce que le psaume 21 contient en plus, c'est qu'elle sera le fruit de la passion du Messie<sup>33</sup>.

5. 31b-32. — On parlera de Yahweh à la race à venir

Et on annoncera sa justice au peuple à naître;

Oui, Yahweh a fait cela.

C'est dans cette nouvelle société messianique que se fera la publication et la propagation du nom de Yahweh. Le message que l'on transmettra est indiqué dans le stique parallèle: c'est l'évangile de la justice.

Or « la justice de Yahweh » est, dans l'Ancien Testament, le terme technique pour désigner le salut promis par Dieu, c'est-à-dire la Rédemption, et cela surtout dans Isaïe et dans les psaumes<sup>34</sup>. L'œuvre de Dieu qui fera l'objet de la prédication dans la postérité spirituelle du Messie, c'est l'exécution des promesses faites aux ancêtres se réalisant dans la passion du Juste souffrant. Une fois de plus nous constatons le lien intime qui existe entre la Passion dans la première partie et l'action de grâces dans la seconde partie de ce psaume. On peut aussi voir dans ce verset la prophétie de l'action missionnaire qui sera inaugurée après la passion du Messie.

### § 3. *Portée de cette prophétie.*

Nous étions déjà, dans le cours de cette étude, en présence d'un texte semblable dans sa formation:

Toutes les nations que tu as faites viendront  
Se prosterner devant toi, Yahweh,  
Et rendre gloire à ton nom.  
Car tu es grand et tu opères des prodiges,  
Toi seul tu es Dieu.

Une comparaison des deux textes permet de constater que la prophétie du psaume 21 est plus explicite. Le psaume 85 reste dans

<sup>33</sup> Voir Isaïe 53, 10: « S'il se sacrifie pour le péché, il verra une postérité, il vivra longtemps. » Knabenbauer commente: « *videbit semen*, i.e. posteritatem; innumera bilis multitudo hominum, qui per ipsum ad veram vitam pervenerunt eique quasi parenti et largitori vitæ adhearent per eum regenerati, ut præmium ei conceditur . . . Ad tale *semen* vel posteritatem Messiae pertinent quotquot per regenerationem ad vitam supernaturalem evecti Christo alteri humani generis parenti inseruntur » (*Comm. in Is.* 53, 10).

<sup>34</sup> Is. 45, 21; 46, 13; 51, 5; Pss. 35 (36), 7, 11; 39 (40), 11; 70 (71), 2, 15; 102 (103), 17. — Sur ce sujet voir LYONNET, *De justitia Dei in Epistola ad Romanos*, dans *Verb. Dom.*, 25 (1947), 28-29.

l'affirmation générale du fait de la conversion pour les temps messianiques, tandis que le psaume 21 rattache le retour des gentils à la passion du Messie<sup>35</sup>, dont il est le fruit. Et, ce qui plus est, le psalmiste décrit l'auteur du retour comme le chef d'une race nouvelle:

Mon âme vivra pour lui,  
Ma postérité le servira.

Dans cette nouvelle société il n'est plus question du « semen Abrahæ », mais du « semen » du Messie. C'est dans le cadre de cette organisation nouvelle, prévue par l'auteur de ce psaume, que se fera la promulgation et la propagation de la « justice de Yahweh ». Et le psalmiste de préciser que c'est là la réalisation du règne universel de Yahweh<sup>36</sup>.

Notons encore que le psalmiste n'a pas oublié les privilèges d'Israël, même dans le cadre messianique. La louange divine qui suit la passion du Messie se fait d'abord en Israël<sup>37</sup> et le retour des gentils est comme un retour vers Israël, tout comme chez Isaïe<sup>38</sup>, privilège qui sera encore plus accentué par le psaume 86 que nous étudierons dans les pages qui suivent.

Enfin nous pouvons constater que toutes les affirmations des différents psalmistes se tiennent et ne sont au fond qu'une variante dans la description d'une même réalité, à savoir l'universalisme messianique. La diversité des descriptions provient de la diversité de mentalité ou de génie littéraire des auteurs ou des époques, si elles n'appartiennent pas déjà à l'héritage littéraire du peuple d'Israël.

#### B. LE PSAUME 86 (87).

« Psalmus brevis est numero verborum, magnus pondere sententiarum », dit saint Augustin au début du sermon dans lequel il entreprit d'expliquer ce psaume au peuple de Carthage<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cette remarque vaut même si, avec Lagrange, on ne voit qu'un lien d'occasion entre la Passion et la conversion des gentils, car c'est à l'occasion de cette Passion que les gentils, témoins de la puissance de Dieu, entreprennent le chemin du retour au service de Yahweh.

<sup>36</sup> Ps. 21 (22), 29.

<sup>37</sup> Ps. 21 (22), 23-27.

<sup>38</sup> « In all these passages (Is. 56.6 ss.; Jer. 3,17; Ps. 86,9 s.; 103, 15 ss.) we find the thought of Jerusalem as the great religious centre of the world. It is not alone believed that the nations will come to share Israel's faith and worship Israel's God, but Israel herself shall be in the centre of the picture, and the Temple shall be looked to by all men as the religious headquarters of the world » (ROWLEY, *The Missionary Message of the Old Testament*, p. 32).

<sup>39</sup> AUGUSTINUS, *In Ps. LXXXVI*: PL, 37, 1100.

Petit psaume, en effet, de sept versets, peu remarqué d'ailleurs jusqu'à ces derniers temps, puisque même les études consacrées à l'idée missionnaire dans le psautier ont omis de prendre ces quelques vers en considération<sup>40</sup>. Pourtant il mérite une attention particulière. C'est peut-être celui qui, d'une façon précise, exprime le plus nettement la conversion future des gentils, en spécifiant leur situation civique dans la Sion de l'ère messianique. Là ils ne seront plus considérés comme des étrangers, mais ils auront le titre de citoyens de naissance. C'est l'annonce dans l'Ancien Testament de la parole de saint Paul: « Il n'y a plus ni Juif ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus ni homme ni femme; car vous n'êtes tous qu'une seule personne dans le Christ Jésus<sup>41</sup>. » Saint Augustin cependant l'avait déjà remarqué: « Civitas quædam in isto psalmo cantata et commendata est: cujus cives sumus, in quantum christiani sumus<sup>42</sup>. »

Comme le texte de la Vulgate est assez obscur et le texte masorétique difficile par endroits, nous consacrerons un premier paragraphe à la critique textuelle et littéraire. Dans le second, nous réunirons les enseignements relatifs à la conversion des gentils.

### § 1. Critique textuelle et littéraire.

Le psaume rétabli, dont nous proposons la lecture, est, en traduction française, le suivant:

#### I

2. Yahweh aime sa fondation sur les montagnes saintes:  
Les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob.
3. Des choses glorieuses sont dites de toi, cité de Dieu !

#### II

4. J'inscrirai Rahab et Babel parmi ceux qui servent Yahweh;  
La Philistie et Tyr avec l'Éthiopie: ils sont nés là !
5. Et de Sion l'on dira: oui, tous sont nés en elle !

<sup>40</sup> Citons VITTI, *Il Salterio et l'apostolato missionario*, dans UMC Italia, 1929; SCHMITT, *L'idée missionnaire dans les psaumes*, dans UMC France, 1934; ANDRES, *Missionsgedanken im Psalter*, dans *Akad. Missionsblätter*, XXVI, 1938. — Cela est dû sans doute à la traduction défectueuse de la Vulgate. La nouvelle version romaine du Psautier a apporté un remède opportun à cet état de choses.

<sup>41</sup> Gal. 3, 28.

<sup>42</sup> *h.c.*, col. 1100.

## III

Et lui-même l'a ratifié, Yahweh le Très-Haut

6. Il écrira en enregistrant les peuples: ils sont nés là !

## IV

7. Et l'on chantera en dansant: toutes mes sources sont en toi !

Le psaume chante donc la gloire de Sion, aimée de Yahweh et glorieuse entre toutes les cités d'Israël (1-3). Sa gloire est celle d'être la mère spirituelle de tous les peuples qui y sont inscrits comme citoyens (4-5). Inscription confirmée par Yahweh lui-même (5-6). Conclusion: joie de tous.

1. *La gloire de Sion* (1-3). — Le texte massorétique lit:

1. Ses fondations sur les montagnes saintes
2. Yahweh aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob.
3. Des choses glorieuses sont dites de toi, cité de Dieu !

Les critiques modernes sont communément d'accord pour regarder ce texte corrompu. Aussi se sont-ils ingéniés à reconstruire un psaume acceptable à leurs yeux transposant des mots, des stiques ou des versets<sup>43</sup>. Il est certain que le rythme est brisé, le premier vers contenant trois accents, le second sept et le troisième cinq. Mais au lieu de tailler dans le texte transmis, il suffit de faire des divisions plus adéquates dans la ponctuation pour rétablir trois vers de rythme quinaire, qui est celui du psaume<sup>44</sup>. Sans faire violence au texte, il suffit de reporter les deux premiers mots du second vers au premier, dont il constitue le deuxième stique et nous lisons, le troisième vers restant intact:

יְסֻדָּתוֹ בְּהַר־רֵי־קֹדֶשׁ אֱהָב יְהוָה  
שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מְשֻׁכֹּנוֹת יַעֲקֹב

Sa fondation sur les montagnes saintes Yahweh l'aime:  
Les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob.  
Des choses glorieuses sont dites de toi, cité de Dieu.

Le suffixe de « fondation » étant masculin il faut le rapporter à Yahweh et non à Sion, avec le sens actif<sup>45</sup>, accusatif-objet de « Yahweh aime<sup>46</sup> ». Construction inattendue certes au début du

<sup>43</sup> Voir R. KITTEL, *Biblia hebraica*, note au verset 1; aussi HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, p. 290.

<sup>44</sup> Voir *Liber Psalmorum*, p. 193; A. VACCARI, dans *Biblica*, 28 (1947), 394 ss.

<sup>45</sup> Et non « ses fondements » (de Sion).

<sup>46</sup> C'est sur cette construction inattendue que déjà Olshausen s'est basé pour intervertir l'ordre des stiques.

psaume, mais saint Augustin l'a expliquée fort à propos en disant: « Repletus ergo Spiritu Sancto, cives iste, et multa de amore et desiderio civitatis hujus volvens secum, tanquam plura intus apud se meditatus, erupit in hoc: Fundamenta ejus in montibus sanctis<sup>47</sup>. » Le mouvement lyrique de ce début de psaume suffit à justifier la construction.

Le deuxième vers est parallèle au premier, le verbe étant sous-entendu. De la sorte il n'offre pas de difficulté rythmique. À proprement parler, Sion est bâtie sur une seule colline<sup>48</sup>. Ce peut être un pluriel poétique<sup>49</sup>. Il se peut aussi que Sion soit pris pour Jérusalem<sup>50</sup>. Les « portes de Sion » sont la dénomination de la ville par le lieu le plus important: jusqu'à l'âge de bronze et de fer, en effet, l'urbanisme ne prévoyait pas d'emplacement pour le marché et les réunions<sup>51</sup>, qui se tenaient aux portes de la ville<sup>52</sup>. De là leur importance devenue proverbiale dans la littérature d'Israël<sup>53</sup>. Les « tentes » sont la « maison des nomades ». Elles servaient aux Israélites jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle environ<sup>54</sup>. Aussi n'est-il pas extraordinaire que le terme ait continué de rester longtemps encore dans la langue pour désigner les maisons, surtout en langage poétique.

Si Yahweh préfère Sion à toute autre ville israélite, c'est que cette cité sera le point de départ et le centre du royaume messianique<sup>55</sup>. C'est le sens du troisième vers.

2. *La maternité spirituelle de Sion (4-5).* — La nouvelle version romaine du psautier a conservé le texte massorétique:

Accensebo Rahab et Babel colentibus me:  
Ecce Philistæa et Tyrus populusque<sup>56</sup> Æthiopum:  
Hi nati sunt illic.

<sup>47</sup> Saint AUGUSTIN, *I.c.*, col. 1101.

<sup>48</sup> Comme Ps. 2: « supra Sion, montem sanctum ejus ».

<sup>49</sup> Introduit pour une raison rythmique.

<sup>50</sup> Jérusalem est bâtie sur les monts Sion et Moriah, les collines saintes par excellence.

<sup>51</sup> K. GALLING, *Biblisches Reallexicon*, 525.

<sup>52</sup> Neh. 8,16; 2 Reg. 5,1. On y passait des contrats: Gen. 23,18. On y soumettait les questions en litige au jugement des anciens: Deut. 22,15; etc.

<sup>53</sup> La sagesse est représentée comme instrument et invitant les hommes à la porte de la ville: Prov. 1,21; 8,3; 9,14.

<sup>54</sup> GALLING, *Biblisches Reallexicon*, 539.

<sup>55</sup> Ps. 2 et 109 (110).

<sup>56</sup> En ceci le *Lib. Psalm.* suit les LXX.

Outre la perturbation du rythme quinaire <sup>57</sup>, remarque le père Vaccari très justement, il faut noter que le texte massorétique introduit ici Yahweh parlant à la première personne, alors que dans le reste du psaume il n'est mentionné qu'à la troisième. Or tous ces inconvénients sont supprimés si à la place du substantif לִידְעִי (colentibus me) on lit, avec une différence de vocalisation seulement, le participe à l'état construit לִיַּעֲדִי (colentibus) et si le הִנֵּה (ecce) qui suit est regardé comme une erreur de lecture pour יֵהוּה , le yod initial étant tombé par haplographie avec le yod précédent et le nun lu pour le vau <sup>58</sup>. Il en résulte deux vers quinaires, dont le sujet est le psalmiste, non plus Yahweh:

אֶזְכִּיר רַהַב וּבָבֶל לִידְעִי יֵהוּה

פְּלִשְׁתִּים וְצוּר עַם-כּוּשׁ זֶה יִלְדֶּ-שָׁם

J'inscrirai Rahab et Babel parmi ceux qui servent Yahweh,  
La Philistie et Tyr avec l'Éthiopie: ceux-là sont nés là !

« ' *Azkîr* » est le hiphil du verbe « *zākar* », se souvenir <sup>59</sup>. Et le hiphil, en conséquence, signifie: rappeler le souvenir ou établir un mémorial <sup>60</sup>. Le participe de ce verbe a donné lieu à la formation d'un substantif, le *mazkîr*, qui est le titre d'un personnage à la cour des rois d'Israël. Le premier nommé dans l'Écriture est un certain *Jo'ah*, *mazkîr* du roi Ézéchias. Il figure parmi les parlementaires envoyés par ce roi à Sennacherib pour répondre à l'ultimatum de ce dernier <sup>61</sup>. Sous le règne de Josias le *mazkîr* s'appelle également *Jo'ah*; il est désigné par le roi, en même temps que Saphan, préfet de la ville, pour s'occuper de la restauration du Temple <sup>62</sup>. C'est un personnage qui se trouve mêlé aux affaires importantes du royaume, et si le nom a sa signification, il pourrait être ce que nous appellerions aujourd'hui l'historiographe du roi <sup>63</sup>: c'est lui qui enregistre les faits pour les conserver et les rappeler à la postérité <sup>64</sup>. C'est

<sup>57</sup> Le rythme du TM est 4 + 4 (5) + 2.

<sup>58</sup> *Biblica*, 28 (1947), 395.

<sup>59</sup> Voir plus haut l'explication au verset 28 du psaume 21 (22).

<sup>60</sup> Le même sens de « rappeler » ou « établir un mémorial » se trouve aussi au psaume 44 (45), 18.

<sup>61</sup> 2 Reg. 18. 18. 26. 37.

<sup>62</sup> 2 Chron. 34. 8.

<sup>63</sup> LXX: *anamimnēskôn*; Vg: *a Commentariis*.

<sup>64</sup> Voir « *hizkîr šēm* », conserver le nom de quelqu'un, établir un mémorial: 2 Sam. 18. 18; Ex. 20, 24.

sans doute la raison de sa présence aux tractations importantes du royaume.

Le psalmiste semble donc se revêtir de la qualité d'historiographe du royaume messianique, et il inscrit sur les registres de citoyenneté de la nouvelle Sion, Rahab et Babel comme serviteurs de Yahweh. Rahab est le nom symbolique de l'Égypte<sup>65</sup> et Babel, nom de la capitale, désigne l'empire babylonien<sup>66</sup>. Ces deux grands empires de l'époque serviront Yahweh<sup>67</sup>. Les peuples qui suivent sont de moindre importance: les Philistins, les Tyriens, les Kušites. Les premiers (Vulg. d'après la lecture des LXX: *alienigenæ*) sont les habitants de la région du sud-ouest de la Palestine, venus dans le pays lors de l'invasion des « peuples de la mer » et probablement originaires de la Crète et de l'Asie Mineure<sup>68</sup>. Tyr était la capitale de la Phénicie, tandis que Kuš<sup>69</sup> représente le peuple d'Éthiopie.

De ces peuples étrangers, représentants de toute la gentilité, le psalmiste dit: « Ils sont nés là ! » Par là il prophétise que Sion sera la métropole religieuse des temps messianiques et que les gentils y seront admis comme citoyens à l'égal des Israélites au point de vue religieux, puisqu'ils y sont enregistrés comme citoyens de naissance. Or c'était le droit de naissance dont se prévalaient les Israélites et qui avait conféré aux fils d'Abraham leurs privilèges religieux, si bien que, dans l'ancienne alliance, même les prosélytes étaient toujours demeurés des « étrangers ». Il s'agit donc d'une organisation religieuse nouvelle. Chose inouïe en Israël ! Aussi le psalmiste de s'écrier: « Et de Sion l'on dira: oui, tous sont nés en elle ! »

3. *La ratification de Yahweh* (5-6). — Ce verset présente lui aussi quelque difficulté: יהוה יְכוֹנֶנֶה-עָלֶיךָ. Le suffixe féminin est rapporté à Sion par les LXX (Vg), Calès, le *Liber Psalmorum*: « et le Très-Haut l'affermira ». Mais alors cette expression semble se réduire à une tautologie, puisque déjà le premier verset avait annoncé que Yahweh a établi sa fondation de Sion sur les montagnes saintes.

<sup>65</sup> Voir 30, 7; 50, 9. La signification du terme est « *monstre* ».

<sup>66</sup> Ps. 135 (136) 1; Is. 14, 4.

<sup>67</sup> « *vāda'* », connaître, implique plus qu'une simple connaissance, la reconnaissance des droits de Yahweh.

<sup>68</sup> Voir ABEL, *Géographie biblique*, I, pp. 261 ss.

<sup>69</sup> Voir Kaši dans les tablettes d'El-Amarna: Kn. 49, 20; 76, 15; 104, 20; etc. Egalement au t. II, p. 1100.

On s'attendrait plutôt, vu le lyrisme déployé par le poète dans sa vision de l'avenir, à un progrès de la pensée <sup>70</sup>. C'est pourquoi nous adoptons l'explication ingénieuse proposée par le père Vaccari <sup>71</sup> qui interprète le suffixe féminin comme un neutre <sup>72</sup> et le rapporte à la proposition qui précède <sup>73</sup>: la maternité spirituelle de Sion. Alors le verbe « y<sup>e</sup>kônēn » a le sens de: il confirma, il ratifia. Citons deux exemples pour cette interprétation: « Si l'on te dénonce un fait d'idolâtrie, fais une enquête, et si le fait est reconnu comme vrai . . . que le coupable soit lapidé <sup>74</sup>. » Il s'agit d'une accusation qui, si l'enquête la confirme, entraînera la punition du coupable. Encore le psaume 98 (99), 4: Dieu exerce le droit et la justice en ratifiant ce qui est droit.

De fait, le verset parallèle exprime ce sens en disant: « Yahweh écrit en enregistrant <sup>75</sup> les peuples: ils sont nés là ! » Le texte même reproduit, en l'attribuant au compte de Yahweh, ce que le psalmiste lui-même a annoncé pour son compte. C'est la ratification divine de son action d'historiographe de la Sion messianique quand il inscrivait les peuples étrangers sur les registres de citoyenneté de la métropole religieuse des temps à venir <sup>76</sup>.

Mais il convient de noter que dans le texte massorétique le rythme est troublé. Pour le rétablir il suffit, d'ailleurs, de rapporter le tétragramme au nom divin du vers précédent <sup>77</sup>:

וְהוּא יְכֹנְנֶהָ <sup>78</sup> עַל־יֶזֶן <sup>79</sup> יְהוָה  
יִסְפֹּר בְּכֶתוּב עֲמִים זֶה יֶלֶד-שֵׁם

<sup>70</sup> C'est pourquoi certains auteurs, comme Gunkel, Herkenne transposent ce stique au premier verset.

<sup>71</sup> *L. c.*, p. 396.

<sup>72</sup> JOÜON, *Grammaire*, 150.

<sup>73</sup> Ps. 26 (27), 4; Jer. 7, 31 (cités par Vaccari).

<sup>74</sup> Deut. 17, 4.

<sup>75</sup> Infinitif construit.

<sup>76</sup> Le sens reste le même si, au lieu de l'infinitif construit, on lit avec le *Liber Psalmorum* un substantif: « le livre des peuples ». Ce livre des peuples est connu des psalmistes. C'est celui dans lequel sont inscrits les justes, exclus les pécheurs (voir Ps. 68 (69); 29; 138 (139), 16.

<sup>77</sup> VACCARI, *l. c.*, p. 396.

<sup>78</sup> Le père Vaccari compte deux accents (*l. c.*, p. 397).

<sup>79</sup> La réunion de ces deux noms divins se retrouve dans d'autres psaumes: 7, 18; 46 (47), 3; 96 (97), 9. Expression semblable à cette autre très fréquente: Yahweh S<sup>e</sup>baôth. Elles paraissent être en usage pour appuyer la conclusion d'un fait ou d'une vérité d'importance. Voir *Verb. Dom.*, 9 (1929), 184-188.

4. *Conclusion.* — Après cette vision splendide de l'historiographe des temps messianiques qui enregistre les citoyens de Sion, ce que Yahweh confirme du haut des cieux, il ajoute, en guise de conclusion:

Et l'on chantera en dansant: toutes mes sources sont en toi!

L'expression veut dire que l'on célébrera des fêtes de joie <sup>80</sup>.

5. Il nous reste à dire, au moins sommairement, un mot sur une nouvelle interprétation, dont nous venons d'avoir connaissance et que H. Junkers a présentée dans *Biblica*, 30 (1949), 197-203. Selon cet exégète le psalmiste a voulu célébrer la supériorité de Sion sur les empires païens de Rahab et de Babel. Ironiquement il « glorifie » ces grands empires devant ses fidèles en disant: voici ce sont des Philistins, des Tyriens, des Kušites, ceux qui sont nés là (verset 4). En d'autres termes, Égyptiens et Babyloniens, malgré leur civilisation, ne sont autre chose que des païens méprisables et impurs qui ne connaissent pas Yahweh et incapables de mener une vie supérieure. Par contre (verset 5), l'on dira de Sion: tous les hommes nobles sont nés en elle!

Contre l'objection linguistique disons que dans le texte de Jérémie (4, 16), cité à l'appui de cette interprétation, « 'azkir » n'a que deux accusatifs d'objet, tandis que dans notre psaume ce verbe en aurait trois: Rahab-Babel, les fidèles et la qualification des premiers nommés, ce qui ne manque pas d'être un fait curieux. Dans l'interprétation reçue « l° » a le sens fréquent d'appartenance.

Mais la difficulté principale, Junkers la trouve dans le contexte. Il ne découvre pas de rapport entre « šām » et Sion. Or les trois versets précédents en parlent et il est évident que les gloires de Sion font l'objet du psaume. D'autre part, il nous semble invraisemblable que l'auteur qualifie les Égyptiens et les Babyloniens de Philistins, de Tyriens, de Kušites! Pour un Israélite, Égyptiens et Babyloniens étaient aussi « impurs » ou « barbares », ne connaissant pas Yahweh, que les Philistins ou les Tyriens. Il est donc difficile de découvrir en quoi ces derniers peuples pouvaient servir de qualificatif péjoratif, même aux yeux d'Israël. L'explication proposée nous semble moins probable que celle que nous avons donnée ci-dessus, même et surtout en tenant compte du contexte.

<sup>80</sup> Pour les danses en usage dans la célébration des fêtes religieuses, voir encore Ps. 67 (68), 25-29.

## § 2. *Portée de cette prophétie.*

1. C'est ici peut-être la prophétie la plus claire de l'Ancien Testament sur la situation des gentils dans l'avenir messianique. On ne peut s'expliquer plus nettement sur le pied d'égalité sur lequel se trouvent juifs et gentils dans la Sion entrevue par le psalmiste. Le psaume pourrait préfacier « L'Évangile des Gentils » de saint Paul.

Aussi l'école critique, depuis Wellhausen et Duhm, cherche-t-elle à limiter la portée de la prophétie. Il ne serait question que des juifs de la diaspora. Bertholet <sup>81</sup> les résume: « Où que les juifs soient dispersés de par le monde, chacun a droit de cité à Sion, ce que Yahweh lui-même doit reconnaître s'il contrôle la liste des peuples qu'il tient au ciel; il trouvera en Égypte, à Babel, en Philistie, en Phénicie, en Éthiopie quelques-uns de ceux qui le reconnaissent et de qui vaut ce qui convient naturellement à ceux qui habitent Sion: c'est ici qu'ils ont leur patrie. »

Cependant, déjà Baethgen et Kittel ont vu l'arbitraire de cette interprétation. C'est pourquoi ils ont ajouté aux juifs de la diaspora les prosélytes qui viennent de ces pays énumérés par le psalmiste.

Mais il ne peut y avoir de doute sur l'intention de l'auteur du psaume. Depuis toujours les psalmistes ont entendu, par cette énumération de peuples étrangers venant au service de Yahweh dans les temps messianiques, désigner l'ensemble des peuples de la gentilité. Cela est apparent à l'époque préprophétique quand les poètes d'Israël présentaient l'universalisme messianique sous l'image des rois et des princes des nations venant faire acte de soumission au roi d'Israël et lui apporter leurs présents et leur tribut <sup>82</sup>, si ce n'est à Dieu lui-même <sup>83</sup>, et là, l'intention du psalmiste ne peut être douteuse, car les Israélites reconnaissaient cette souveraineté. Et jamais, dans les psaumes, on ne trouvera l'idée que le Messie devra faire la conquête des Israélites. Au contraire, c'est d'Israël que part la conquête du monde dans les temps messianiques. Or tous ces textes se tiennent. C'est toujours la même idée qui s'exprime, bien que les moyens d'expression varient et évoluent suivant les habitudes littéraires de l'époque et la mentalité des auteurs.

<sup>81</sup> KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Schriften des Alten Testaments*, Band II, 215.

<sup>82</sup> Voir Ps. 71 (72), 9-11; 44 (45), 13.

<sup>83</sup> Ps. 67 (68), 30. 32; 75 (76), 11-13.

Notons aussi la parenté de cette prophétie avec l'image présentée par Isaïe et Michée <sup>84</sup>, d'après laquelle les gentils s'acheminent vers Sion pour y chercher la lumière et le salut. Dans les deux prophéties, Sion est sur une colline ou une montagne, visible au loin pour que tous la voient. Signe de ralliement. C'est, semble-t-il, le sens de ce détail topographique de l'antique ville de Jérusalem bâtie sur deux collines.

2. Le psaume prévoit encore la réunion de tous les peuples en une société religieuse servant Yahweh. Les privilèges étant abolis en Sion, celle-ci peut être le centre de cette organisation sociale, en tant que principe d'unité: de tous les points de la terre on viendra s'y faire inscrire. Si différents que soient entre eux les divers peuples, ils sont unifiés par la citoyenneté de Sion. Principe d'unité non plus d'ordre temporel, comme c'était le cas pour la Sion contemporaine du psalmiste, mais d'ordre spirituel, ce qui suppose un renversement fondamental dans l'organisation religieuse d'Israël. La vision du psalmiste contient donc également l'élément prophétique de la substitution des Israélites par les gentils <sup>85</sup>.

Sion, principe d'unité, quoique d'ordre spirituel, est pourtant visible. En effet, la Sion messianique est ici comme ailleurs représentée sur la montagne. Dans la perspective du psalmiste ce détail semble important, puisque la visibilité est un élément non négligeable quand il s'agit d'une société essentiellement spirituelle.

3. L'intégration des gentils dans la société messianique est enfin considérée comme une seconde naissance. Trois fois le psalmiste enthousiaste répète cette vérité: ils sont nés là! Nécessairement il s'agit d'une naissance spirituelle qui n'est pas déterminée de plus près, mais est conçue par analogie à la naissance dans une ville, conférant les droits de citoyen. L'auteur suppose donc lui aussi la constitution d'une nouvelle race, que le psaume 21 (22) avait appelé le « semen » du Messie.

Albert STROBEL, o.m.i.

Hüenfeld, Allemagne.

<sup>84</sup> Is. 2, 2-4; Mich. 4, 1.

<sup>85</sup> Is. 55, 3-5; 59, 21; Jer. 31, 31-37; Bar. 2, 35; Ez. 34, 25.

# *Note sur la connaissance artistique*<sup>1</sup>

---

Les quelques réflexions qui suivent se situent dans une perspective pratique; elles veulent répondre à cette question: Quel doit être notre comportement devant l'œuvre d'art ?

## *Les comportements possibles.*

Si nous partons d'un fait d'expérience, nous constatons ceci: certaines personnes, quand elles sont au naturel, demeurent tout à fait indifférentes devant un beau paysage; d'autres n'en saisissent que l'aspect utilitaire; d'autres enfin, devant le même paysage, se sentent pénétrées d'une émotion particulière, spontanément monte à leurs lèvres cette expression: « Oh, que c'est beau ! »

Ces comportements s'expliquent, en partie, par la profession ou l'éducation; cependant, la première et la plus profonde explication réside dans la nature du sujet connaissant. Il est vrai, la nature humaine est essentiellement la même chez tous les hommes et, en conséquence, elle est, chez tous, en puissance à tous les développement humains, y compris les développements artistiques. La puissance, toutefois, à tel développement précis peut être bien minime, chez certains, en raison des individualités particulières. La pensée de Pascal reste toujours vraie: « Il est rare que les géomètres soient fins, — et, par contre, — que les fins soient géomètres<sup>2</sup>. » Semblable constatation se retrouve, à un plan plus élevé, sous la plume d'auteurs spirituels: « Il y a des parfaits, diront-ils, à qui Dieu refuse le don [ de l'union mystique ] parce qu'ils n'ont pas le tempérament assez calme pour la contemplation<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> On nous permettra d'employer ici cette expression dans un sens participé. Par « connaissance artistique », nous n'entendrons pas, ordinairement, la connaissance de l'artiste, auteur de l'œuvre, mais celle de l'homme cultivé, admirateur de l'œuvre.

<sup>2</sup> PASCAL, *Pensées*, Montréal, Editions Variétés, 1944, n° 1, p. 74.

<sup>3</sup> ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis*, III (cité dans LÉONCE DE GRANDMAISON, s.j., *La Religion Personnelle*, Paris, Gabalda 1930, p. 155, note 1).

Dans les comportements décrits, le troisième donc, celui qui s'étonne, admire et exulte dans la joie du beau paysage, offre un naturel très apte à la connaissance artistique. Qu'il développe cette tendance, qu'il la « régularise », la dispose à toujours réagir de façon droite, conformément aux règles de l'art, et il possédera l'habitus de connaissance et même de production artistique.

*La connaissance artistique.*

Ici, il y a lieu de distinguer entre ces deux aspects, qui ne sont pas deux habitus différents. Toute connaissance artistique est, en un sens, production ou création. Si elle porte sur une beauté naturelle, par exemple le chant des oiseaux, un coucher de soleil, elle saisit plus que ce qui lui est matériellement présenté, elle « découvre des rayonnements spirituels que les autres n'y savent pas discerner<sup>4</sup> » ; la nature lui a servi de prétexte, mais déjà « c'est l'homme ajouté à la nature ». Il y a toujours, dans la connaissance artistique, une certaine construction imaginative de mots, de lignes, de couleurs ou de sons faisant resplendir une forme, et la preuve en est que, devant le même spectacle, deux artistes différents verront deux beautés différentes. Si, au contraire, la connaissance porte sur une œuvre humaine, le sujet doit en quelque sorte refaire, à l'intérieur de soi, le travail de l'artiste ; il doit recréer l'œuvre à sa suite et s'approprier son inspiration ; autrement, il peut inventer une œuvre nouvelle mais il ne connaît pas celle de l'artiste.

Ainsi, toute véritable connaissance artistique exige création ou recreation : elle recrée l'objet pour le saisir et le saisit en le recréant. Exige-t-elle production extérieure de l'œuvre ? Pas nécessairement. Chez l'artiste, certes, elle tend, de tout son être, à cette expression extérieure et n'est pleinement satisfaite qu'en elle<sup>5</sup>. Chez l'amateur, pareille exigence n'existe pas, ou, du moins, pas au même degré ; sa connaissance artistique est une connaissance participée ; l'œuvre est déjà faite, elle est là devant lui ; il n'a plus à la produire, mais à renouveler *modulo suo* l'expérience interne de l'artiste.

<sup>4</sup> Jacques MARITAIN, *Art et Scolastique*, Paris, Louis Rouart, 1927, p. 102.

<sup>5</sup> Il est bon de noter cependant, avec Maritain, que « l'habileté manuelle ne fait pas partie de l'art ; qu'elle n'en est qu'une condition matérielle extrinsèque » (*op. cit.*, p. 19-20).

Ajoutons encore, pour préciser cette connaissance, qu'elle est intuitive. La beauté est connue, expérimentalement, quand l'artiste (ou l'amateur) saisit l'intégrité, la proportion et la splendeur de la forme. Pour ce faire, il doit saisir l'objet tout entier et tout à la fois; infailliblement, dès qu'il voudra décomposer ou analyser l'objet, la connaissance artistique cessera.

Enfin, cette connaissance, quoique essentiellement intellectuelle — puisqu'il s'agit de percevoir la proportion et la splendeur d'une forme, — s'accomplit dans le sensible et par le sensible. La forme belle est, en effet, une forme incarnée<sup>6</sup> et, pour la saisir de manière intuitive, il faut que l'intelligence descende de quelque façon dans les sens, là où la forme jouit encore de sa singularité et de toute sa richesse concrète.

Si maintenant nous ramassons ensemble ces divers éléments, nous obtenons, de la connaissance artistique, la définition suivante: « l'acte par lequel l'intelligence, pénétrant dans les sens, connaît intuitivement et fruitivement un singulier sensible beau, sous sa raison propre de beau. »

Elle se distingue donc du savoir scientifique par le mode et par l'objet formel. Ce savoir est abstraktif, il atteint son objet *sub ratione veri*; la connaissance artistique est intuitive et, de plus, elle atteint son objet *sub ratione delectabilis*. Elle se distingue encore de la connaissance mystique et des autres connaissances à mode affectif non seulement parce qu'elle est factive ou créatrice et que les autres ne le sont pas, mais aussi, et plus profondément, parce que leur médium formel diffère. Toutes sont affectives, il est vrai, mais la connaissance artistique se sert, comme médium formel, de l'appétit naturel de l'intelligence, puisque le beau se définit *ens prout convenit appetitui naturali intellectus*, tandis que les autres connaissances à mode affectif utilisent, comme médium formel, un appétit élicite: *amor (amor elicitus) transit in conditionem objecti*.

Disons enfin que, pour le beau comme pour le vrai et pour le bon, quoique de manière bien différente, il y a au fond de l'intel-

<sup>6</sup> Nous traitons, dans ces quelques pages, uniquement de la connaissance artistique *humaine*; en conséquence, la forme belle, proportionnée à cette connaissance, est nécessairement une forme incarnée.

ligence une sorte de premier principe, qui fait qu'on appelle beau ce qui se réduit à lui, *selon le mode propre de la connaissance artistique*, et laid ce qui lui est irréductible. « Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté, nous dit encore Pascal, qui consiste en un certain rapport entre notre nature, faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agréé: soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc. Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon<sup>7</sup>. »

Il ne faudrait pas entendre cette pensée de Pascal dans un sens trop matériel. Le « certain modèle » dont il parle, tout comme le « premier principe » auquel nous avons fait allusion, semble bien n'être que le goût inné de l'intelligence humaine pour le resplendissement de la forme incarnée dans une matière sensible. Ainsi, l'œuvre est belle dans la mesure où elle satisfait vraiment à ce goût inné de l'intelligence.

#### *La disponibilité nécessaire.*

Mais y a-t-il des conditions requises pour expérimenter ce beau ? Oui, une condition surtout est nécessaire, la disponibilité, c'est-à-dire l'empressement à accepter le point de vue de l'artiste. S'il faut juger l'œuvre, on y verra dans la suite. Pour l'instant, et avant de la juger, il faut la connaître, et, pour la connaître, il faut absolument entrer dans la perspective de l'artiste. C'est là un principe fondamental; il repose sur la nature de la beauté artistique. L'artiste, avons-nous dit, est un créateur; la vérité de l'œuvre consiste donc en la conformité, non pas à la chose représentée, mais à la conception, à l'idée que l'artiste en a eue, et nous-mêmes, nous devons, pour connaître l'œuvre, entrer dans cette conception.

Un tel principe vaut tout aussi bien pour la connaissance des beautés de la nature. Mais ici, l'idée de Dieu étant infinie, le choix des perspectives sera plus grand: devant une même œuvre, l'intelligence pourra varier ses points de vue et toujours, sans jamais épuiser la fécondité de la conception divine, elle trouvera de la beauté. Dans ce domaine, le saint, — à condition qu'il ait l'outillage sensible

<sup>7</sup> PASCAL, *op. cit.*, n° 32, p. 81.

requis, — possède sur nous un avantage: il sait se placer spontanément, tel François d'Assise, au point de vue du Premier Artiste.

L'amateur doit donc, devant l'œuvre belle, après s'être informé du point de vue de l'artiste, se laisser pénétrer et séduire par elle, sans raisonner. Alors, recréant l'œuvre, il la connaît vraiment. Sans cette sympathie au point de vue de l'autre — sympathie qui n'exige pas nécessairement de nous l'acceptation spéculative de ce point de vue, — à peu près rien à faire: nous pouvons toujours juger de la légitimité du point de vue, mais nous ne possédons aucun droit à juger de la réalisation artistique de l'œuvre.

### *La critique d'art.*

L'homme cultivé devra normalement porter un jugement sur l'œuvre belle. Deux aspects seront à considérer: le point de vue de l'artiste est-il légitime? l'artiste a-t-il réalisé une œuvre belle dans ce point de vue?

Le point de vue de l'artiste est-il légitime? Toutes les disputes d'écoles: classicisme ou romantisme, réalisme ou impressionnisme, cubisme ou fauvisme . . . et même davantage, les grandes disputes sur la moralité de l'œuvre d'art entreront ici<sup>8</sup>. Les principes généraux, enseignés par la philosophie de l'art, guideront le critique dans ce domaine.

L'artiste a-t-il réalisé une œuvre belle? À ce moment précis, apparaîtra la vraie valeur de l'artiste, comme artiste, et, pour la saisir, le critique devra être, lui aussi, un peu artiste. Pas plus à lui qu'à l'auteur de l'œuvre, le « goût exquis des règles » ne suffira; il lui faudra posséder le don de pénétration artistique, et juger d'après ce don. S'il ne possède pas ce don, qu'il ne juge pas.

Voici donc, en résumé, les trois phases de notre comportement devant l'œuvre d'art: nous placer au point de vue de l'artiste, nous laisser séduire par l'œuvre et enfin, après avoir jugé de la légitimité du point de vue, juger de la réussite artistique.

Fernand JETTÉ, o.m.i.,

professeur à la Faculté de Théologie.

<sup>8</sup> Il peut arriver que le point de vue de l'artiste soit mauvais, moralement mauvais; alors, la prudence a le droit de s'opposer à ce qu'on s'y abandonne pour connaître l'œuvre.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

*Mélanges F. Cavallera.* Toulouse, Bibliothèque de l'Institut catholique 1948. 25 cm., XVII-524 p.

Les nombreux admirateurs du R. P. Ferdinand Cavallera, s.j., — il en compte bien au delà des frontières de son pays — se réjouissent de l'hommage bien mérité de ces *Mélanges* que lui a offerts l'Institut catholique de Toulouse, à l'occasion de la quarantième année de son professorat à cet Institut. Une brève préface de S. Ém. le cardinal Saliège y met bien en relief la figure imposante et sympathique de cet infatigable ouvrier de la théologie; quant à son œuvre, d'une variété et d'une richesse plus qu'impressionnante, on peut en avoir une idée par les 29 pages, au texte serré, de sa bibliographie.

Les *Mélanges* s'ouvrent par deux travaux d'exégèse scripturaire sur des problèmes difficiles: les deux chants du coq, d'après Marc 14, 30 (M<sup>sr</sup> Louis Saltet), et la restriction «*Nisi ob fornicationem*» (R. P. Joseph Bonsirven, s.j.). Le R. P. Joseph de Ghellinck, s.j., apprécie ensuite les progrès des recherches patristiques en ces derniers temps, et il examine les problèmes que pose l'utilisation de leurs résultats.

Puis viennent, rangées selon l'ordre chronologique des sujets traités, diverses études sur des points particuliers d'histoire des doctrines, ou d'histoire tout court. Énumérons brièvement: «*Origène théoricien de la méthode théologique*» (long article dans lequel le R. P. J.-Frs Bonnefoy, o.f.m., reprend son interprétation fort discutable de certains textes de saint Thomas sur la nature de la théologie); «*Un trattato ascetico attribuito a S. Girolamo*» (R. P. Alberto Vaccari, s.j.); «*Le dogme de l'inspiration chez saint Ephrem d'après ses commentaires de l'Ancien Testament*» (M. Xavier Ducros); «*Le processus de la création d'après saint Augustin*», par le regretté P. Jacques de Blic, s.j.; «*L'Église et l'enseignement en Occident au V<sup>e</sup> siècle*» (M. Gustave Bardy); «*Les Passions de saint Denys*» (R. P. Henri Moretus-Plantin, s.j.); «*L'Imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*» (R. P. Irénée Hauscherr, s.j.); «*Les provinces chaldéennes «de l'extérieur» au moyen âge*» (M. Jean Dauvillier); «*Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XII<sup>e</sup> siècle*» (M. Jean Chatillon); «*Évangélisme et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle*» (R. P. Marie-Dominique Chenu, o.p.); «*Sur un vieux distique: la doctrine du «quadruple sens»*» (R. P. Henri de Lubac, s.j.); «*La cohérence de la métaphysique de l'âme d'Albert le Grand*» (M<sup>sr</sup> Bruno de Solages); «*Quel est le scribe de l'«Autographe» des Exercices spirituels*» (R. P. Henri Bernard, s.j.); «*La vie et l'œuvre de Jean des Anges*» (R. P. Fidèle de Ros, o.m. cap.); «*Le P. Surin et saint Jean de la Croix*» (R. P. Michel Olphe-Galliard, s.j.); «*La vie souffrante de Jésus d'après Chardon*» (R. P. Jules Lebreton, s.j.); «*Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, du Jardin des Buissonnets aux pieds de Léon XIII*» (M. André Combes); «*La légende de l'intervention du Gesù dans l'affaire Dreyfus*» (M. Louis Capéran).

Point n'est besoin d'ajouter, on en conviendra, que ce volume de *Mélanges* se recommande de lui-même par l'intérêt des sujets traités et par la compétence des collaborateurs. C'est donc fort heureux que cet anniversaire de professorat du R. P. Cavallera nous ait valu un tel recueil, indispensable dans toute bibliothèque théologique.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

JOSEPH FALCON. — *La Crédibilité du Dogme catholique, Apologétique Scientifique*. Nouvelle éd. rev. et aug. Lyon-Paris, Vitte, 1948. 23,5 cm., 573 p.

L'ouvrage du R. P. Falcon est assez connu — croyons-nous — depuis sa première publication en 1933, pour que cette nouvelle édition n'ait pas besoin d'une présentation détaillée. C'est « un travail de mise à jour concernant surtout la bibliographie . . . ; d'amélioration par une rédaction plus parfaite et plus étendue de certains passages et l'addition de quelques notes; . . . d'achèvement qui vise la fin de l'ouvrage » que l'auteur a voulu nous donner. Évidemment le plan général en est sorti par là quelque peu modifié, mais il n'est pas moins vrai qu'il reste à son état originaire et par le fond et par l'orientation. Ce sont les grandes traces du célèbre *De Revelatione* du R. P. Garrigou-Lagrange qui reviennent; cependant faut-il avouer que le solide nerf spéculatif de l'œuvre du Maître se trouve ici passablement atténué.

Une nouvelle édition est, elle-même, un éloge authentique à l'auteur. En la présentant, nous aimons à nous associer cordialement à cet éloge.

A. JOPPOLO, o.m.i.

\* \* \*

*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de Marcel VILLER, s.j., assisté de F. CAVALLERA et M. OLPHE-GALLIARD, s.j., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule XI. *Clugny-Communion fréquente*. Paris, Beauchesne, 1948. 30 cm., c. 1009-1264.

Nous sommes un peu en retard pour parler de ce fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité*, mais ce n'est pas une raison qui nous dispense de le faire. Nous signalerons donc quelques articles qui se remarquent par leur intérêt à la fois actuel et plus général.

Tout d'abord, l'article du P. de Ghellinck, *Collections spirituelles* (c. 1102-1121), fait voir le développement des publications spirituelles en séries et fournira une très utile initiation bibliographique. L'A. regrette que, parfois, dans ces collections le médiocre et l'excellent voisinent (c. 1120): ses propres remarques glissées ci et là dans son travail, aideront à une première discrimination. Le P. Viller, à l'article *Vie communautaire dans le clergé diocésain* (c. 1156-1184), aborde avec souplesse, clarté, bon sens, un des problèmes majeurs du clergé actuel de France (et peut-être d'ailleurs . . .). Les notes historiques contenues dans l'article, malgré leur brièveté, portent le germe de profitables leçons. Les trois derniers articles du fascicule sont consacrés à la communion (*Effets*, F. CUTTAZ, c. 1187-1207; *Pratique*, M. VILLER, c. 1207-1234; *Communion fréquente*, J. DÜHR, c. 1234-1264, ce dernier encore incomplet). Une fois de plus l'histoire se montre précieuse pour ses enseignements. Le dogme de l'eucharistie est si riche qu'il est difficile de rester fidèle, dans la pratique, à toute sa richesse; à moins de vigilance, on

s'en tiendra facilement à un aspect avec quelque détriment pour d'autres. Il n'est pas superflu de connaître les diverses orientations de la piété eucharistique au cours des âges et de constater que toutes n'ont pas toujours eu la justesse désirable.

R. B.

\* \* \*

R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p. — *La Synthèse thomiste*. Paris, Desclée, DeBrouwer et Cie., 1947. 20,5 cm., 739 p.

Ce récent ouvrage du R. P. Garrigou-Lagrange est une précieuse addition à la série « Bibliothèque française de Philosophie », bien que la majeure partie du volume ne soit qu'une reproduction, avec quelques précisions nouvelles, de l'article *Thomisme*, que l'illustre professeur à l'Angelicum avait écrit dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Il est heureux que cet important article, qui équivalait à un volume de près de six cents pages, ait été ainsi publié à part.

L'auteur rappelle la synthèse métaphysique que suppose la théologie thomiste. Ceux qui ont eu le bonheur de suivre les cours du R. P. ne seront pas surpris d'y trouver des chapitres sur « l'être intelligible et les premiers principes » et sur « la doctrine de l'acte et de la puissance et ses conséquences ». À l'aide des grands commentateurs de saint Thomas, tels que Cajetan, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, etc., le R. P. expose ce qu'il y a d'essentiel et de capital dans le thomisme, par rapport aux traités *De Deo uno et trino*, *De Angelis*, *De Homine*, *De Verbo Incarnato*, *De Gratia*. Il est aussi question de théologie morale et de spiritualité.

Dans cette ample synthèse, qui couvre toute la doctrine catholique et où tout est tellement cohérent, on hésite à signaler une partie plutôt qu'une autre. Cependant, parmi les cinquante chapitres qui constituent cette section du volume, celui sur la mariologie mérite une mention spéciale.

Sous le titre « Les bases réalistes de la synthèse thomiste », l'auteur traite des vingt-quatre thèses thomistes, du principe de contradiction et du problème des universaux, de la vraie notion de la vérité et de celle du pragmatisme, de la personnalité ontologique selon les thomistes et de la raison suprême de la distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante.

En appendice, il y a une réponse à la question: « La théologie nouvelle où va-t-elle ? » Le R. P. Garrigou-Lagrange n'est pas de ceux qui se laissent prendre à tout vent de doctrine. Plus qu'aucun de nos contemporains, il personnifie la pensée thomiste; et voici comment il fustige les nouveautés de certains théologiens qui se croient orthodoxes: « La vérité n'est plus la conformité du jugement avec le réel extramental et ses lois immuables, mais la conformité du jugement avec les exigences de l'action et de la vie humaine qui évolue toujours. À la philosophie de l'être ou ontologie se substitue la philosophie de l'action qui définit la vérité en fonction non plus de l'être mais de l'action. On revient ainsi à la position moderniste. »

Pour qui veut parfaire l'unification de ses connaissances philosophiques et théologiques, en repassant les données fondamentales du thomisme, on ne saurait trop recommander cet ouvrage magistral.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

LUDOVICUS BENDER, o.p. — *Jus Publicum Ecclesiasticum*. Bussum, Paulus Brand, 1948. 23,5 cm., 232 p.

Ce manuel de droit public de l'Église que nous livre le R. P. Bender est un travail plutôt élémentaire dont le mérite principal est de renfermer certains aspects personnels. L'auteur aura ainsi atteint le but fixé dans la préface (p. 6).

Le P. Bender insiste avec raison sur l'aspect théologique du droit public de l'Église dans lequel il intègre les exposés récents de philosophie sociale. Ainsi, il explique très bien et d'une façon nouvelle dans ce domaine, les notions de droit public de l'Église (p. 15), d'autorité civile (p. 31-32), de pouvoir coactif ecclésiastique (p. 70).

Par ailleurs, il nous semble que l'aspect proprement juridique est trop négligé. L'auteur rejette à la légère, croyons-nous, les « res mixtæ » dont parle le Code au can. 726 et dont la connaissance parfaite est requise pour une saisie complète des relations de l'Église et de l'État (p. 201). De même, nous jugerions volontiers discutable son opinion sur la nature juridique des concordats (p. 229-230).

Le volume du P. Bender est une acquisition très utile en raison surtout de la clarté et de la concision de ses exposés. Ses arguments sont ordinairement brefs, mais solides et suffisants pour un cours ordinaire de droit public. On aimerait cependant trouver en leur lieu des références à des ouvrages spécialisés en matière d'Écriture sainte, de patrologie et d'histoire de l'Église.

Ce manuel devrait donner une orientation nouvelle, plus moderne et plus théologique aux études de droit public de l'Église.

Germain LESAGE, o.m.i.

\* \* \*

*Sciences et Problèmes d'Unité*. Paris, Beauchesne, 1948. 24 cm., 101 p. Archives de Philosophie, vol. xvii, cahier 2.)

Afin de réagir contre les dangers de la spécialisation, les éditeurs de ce volume, qui fait partie de la collection « Archives de Philosophie », ont voulu aborder la question de l'unité dans les sciences et entre les sciences. Il est permis de douter que cet ouvrage ait réussi à atteindre son but. Si, au lieu de s'adresser à des spécialistes isolés à l'intérieur de leur domaine, on avait fait appel à des philosophes, le problème eût pu être résolu; car la critique des sciences ne relève pas des sciences elles-mêmes, mais d'une discipline supérieure qui donne une largeur de vue et une perspective que les savants en tant que tels n'ont pas. On chercherait en vain dans ces pages la mention d'un objet formel *quod* et *quo*, et sans cette précision comment peut-on espérer réaliser une unité du savoir.

Les études, qui composent ce livre, traitent de l'unité, ou plutôt de la crise de l'unité et du manque d'unité, dans la mathématique, la physique, la chimie, la biologie et l'anthropologie. Les points de vue, le vocabulaire et les méthodes des différents auteurs, qui ont contribué à cet ouvrage, sont tellement disparates qu'on ne peut pas dire qu'il y ait unité dans le livre lui-même. Ce sont moins les cinq chapitres d'un livre que cinq monographies bien distinctes, dont la plus satisfaisante est celle de J. Carles sur « le problème de l'unité de la vie », qui ont été reliées sous une même couverture.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

## *Ouvrages parvenus à la rédaction*

---

LAMBERT BEAUDOIN, o.s.b. — *La Piété liturgique*. Montréal, Fides, [1947]. 19 cm., 151 p.

F. CUTTAZ. — *Le Juste. Splendeurs et richesses de l'état de grâce. Précieux effets de la grâce sanctifiante*. 4<sup>e</sup> éd. Montréal, Éditions Granger, [1941]. 19 cm., 429 p.

CESAR A. DAVILLA. — *La concupiscencia y su relación con el pecado original originante y originado*. Bogotá, Pontificia Universidad Católica Javeriana, [1947]. 22 cm., 29 p.

SERVIO TULIO DORADO. — *La connexion del Primado de la Iglesia universal con la Sede Romana*. Bogotá, Editorial San Juan Eudes, 1947. 24,5 cm., 118 p.

GUILLERMO DUQUE BOTERO. — *El nombramiento de los Obispos en Colombia y en la disciplina general de la Iglesia*. Manizales, Beyco, 1944. 23 cm., 170 p.

ANDRÉ-J. KRZESINSKI. — *Le Problème du Christianisme en Extrême-Orient*. Montréal, Fides, 1947. 20,5 cm., 145 p.

LEONARDO LOPERA MONTANO. — *La concupiscencia en la doctrina de San Augustin*. Bogotá, «Prensa Católica», 1946. 23,5 cm., 172 p.

EUGENIO RESTREPO URIBE. — *El Protestantismo en Colombia*. [s. l. n. d.] 22 cm., 151 p.

ALBERT SCHULTE, S.V.D. — *Le Prêtre dans l'Œuvre de sa propre Sanctification*. Mulhouse, Éditions Salvator; Tournai, Casterman, 1947. 19 cm., 230 p.

*Verslag van de dertiende algamene vergadering der vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte en van de vierde studiedagen van het wijsgerig gezelschap te Leuven. De Persoon*. Nijmegen, N. V. Dekker & Van de Vegt; Louvain, Nauwelaerts, 1948. 24,5 cm., 64 p.

# Le Protévangile et l'Immaculée Conception

---

Une définition dogmatique du magistère ne marque pas un point final au travail du théologien: son effort, qui vise à une intelligence toujours plus approfondie du donné révélé, ne s'arrêtera qu'avec la marche de l'Église voyageuse.

À cette vérité, les années présentes fournissent une illustration remarquable en ce qui regarde l'Immaculée Conception. Un siècle après la définition infaillible, on se pose bien des questions auxquelles des solutions très divergentes sont proposées, tant sur l'interprétation de la bulle *Ineffabilis*, que sur les sources révélées qui lui servent de base.

Arrivé au verset 15 du chapitre 3 de la Genèse, le P. Ceuppens, o.p., dans ses *Quæstiones selectæ ex Historia primæva*, ramène les interprétations des exégètes catholiques aux quatre suivantes:

- 1° la Femme ici indiquée est Marie et Marie seulement, au sens littéral;
- 2° au sens littéral imparfait, c'est Ève; au sens littéral plein, c'est Marie;
- 3° au sens littéral, c'est Ève; au sens typique, Marie.
- 4° au sens littéral, c'est Ève seule; il n'est pas prouvé que Marie y soit désignée, même au simple sens typique<sup>1</sup>.

Le R. P. soutient la quatrième opinion, après avoir défendu la troisième dans le passé<sup>2</sup>.

M. l'abbé Michel, dans *L'Ami du Clergé*<sup>3</sup>, adopte sans hésiter « l'exégèse qui restreint à Ève le sens littéral de tout le Protévangile ». Quant à « la signification mariale, elle répond à une « interprétation

<sup>1</sup> *Quæstiones selectæ ex Historia primæva*, ed. 2<sup>a</sup>, Marietti, 1948, p. 90, *De mariologia biblica*.

<sup>2</sup> Voir *Angelicum*, janvier-mars 1949, p. 58. — M. BONNETAIN, p.s.s., conclut de façon embarrassée: « L'application littérale du mot femme à la Mère du Messie présente de sérieuses difficultés » (*Dict. de la Bible*, suppl., art. *Immaculée Conception*, col. 296-297).

<sup>3</sup> *L'Ami du Clergé*, 30 oct. 1946, p. 54-57.

théologique » clairement et ouvertement déduite du texte inspiré, à la lumière de l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques; « interprétation pratique du Protévangile », dit le P. Le Bachelet. »

L'auteur se rapporte, en effet, à l'article *Immaculée Conception* du *Dictionnaire de Théologie catholique*. Après avoir exposé et admis l'interprétation mariale au sens littéral propre du Protévangile<sup>4</sup>, le P. Le Bachelet, s.j., reproduit en français le passage de la bulle *Ineffabilis* favorable à sa manière de voir: « Les Pères et les écrivains ecclésiastiques . . . ont enseigné que, par ce divin oracle: « Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta descendance et la sienne », Dieu avait clairement et ouvertement montré à l'avance le miséricordieux Rédempteur du genre humain, Jésus-Christ, son Fils unique, et désigné sa Bienheureuse Mère, la Vierge Marie, et en même temps exprimé d'une façon marquée (insinuer) la commune inimitié de l'un et de l'autre contre le démon. C'est pourquoi, comme le Christ, Médiateur entre Dieu et les hommes, se servit de la nature humaine qu'il avait prise pour détruire l'arrêt de condamnation porté contre nous et l'attacha triomphalement à la Croix, ainsi la Très Sainte Vierge, unie avec Lui étroitement et inséparablement, fut avec Lui et par Lui l'éternelle ennemie du serpent venimeux et le vainquit pleinement en lui broyant la tête sous son pied virginal. »

Le P. Le Bachelet ajoute, non sans une certaine hésitation dont M. Michel a tiré parti: « Texte qui contient deux phrases nettement distinctes: une première, narrative, où l'on attribue aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques le susdit enseignement, « docuere »; une seconde, déductive, « quocirca » . . . , où les Pères ne sont plus mis directement en scène: ce sont les rédacteurs de la Bulle, et Pie IX avec eux, qui, partant de l'enseignement des Pères comme fournissant le principe, tirent la conséquence et font l'application. » Suit la recommandation de ne pas mêler, « ce qui dans la Bulle est proprement attribué aux Pères et ce qui s'y trouve affirmé comme une conséquence tirée de leur enseignement ».

Par ailleurs, voici le contexte où se trouve l'expression « interprétation pratique du Protévangile »: « Prise dans toute son ampleur, la doctrine du nouvel Adam et de la nouvelle Ève forme comme

<sup>4</sup> *Dict. de Théol. cath.*, art. *Immaculée Conception*, col. 853-860.

une interprétation pratique du Protévangile . . . » Le Père ajoute même: « Les considérations précédentes [ où il a analysé la doctrine des Pères sur ce point ] écartent seulement l'opinion arbitraire de ceux qui, ne reconnaissant là que des données exclusivement traditionnelles, enlèvent par le fait même toute valeur scripturaire à l'argument tiré du Protévangile <sup>5</sup>. »

De son côté, le P. Jugie, a.a., remarque, dans l'*Année théologique*, que les rédacteurs de la Bulle ont bien vu la faiblesse de l'argument tiré du Protévangile, si l'on se place sur le terrain de l'exégèse littérale proprement dite. Aussi l'ont-ils rattaché à la tradition patristique et ecclésiastique <sup>6</sup>. » Ayant cité le passage de la bulle reproduit plus haut, ainsi que les réflexions du P. Le Bachelet, il continue: « La distinction entre la partie narrative et la partie déductive est importante, car elle permet de laver les rédacteurs de la Bulle du reproche qu'on leur a fait d'avoir prêté aux Pères des choses qu'ils n'ont pas dites. Ils n'ont pas dit, à propos du Protévangile, que Marie fut, par Jésus, l'éternelle ennemie du serpent. Ce sont les rédacteurs de la Bulle qui ont déduit cela des affirmations patristiques. On voit cependant combien lointain est le lien qui rattache au texte scripturaire l'idée de la Conception immaculée de la Mère de Dieu. On part d'une interprétation patristique, où il n'est pas directement question de cette conception, pour en inférer cette doctrine par voie de conséquence logique. »

Que retient donc le P. Jugie ? Il cite le P. Bainvel <sup>7</sup>: « L'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception. Tout au plus pouvons-nous, le mystère une fois connu d'ailleurs, en éclairer, pour ainsi dire, l'Écriture et, à cette lumière, inclure aussi l'Immaculée Conception dans la plénitude du texte biblique, qui nous dit les inimitiés entre la femme et le serpent et comment le fils de la femme broiera la tête du serpent » . . . Hors de là l'Écriture est plutôt faite pour nous dérouter sur ce point. »

Et le P. Jugie d'insister: « Nous pensons que le P. Bainvel a raison s'il s'agit d'apprécier la preuve scripturaire, telle qu'elle a été

<sup>5</sup> *Ibid.*, col. 857.

<sup>6</sup> *Année théologique*, 1947, p. 413-414.

<sup>7</sup> *Etudes*, 101 (1904), p. 613.

communément présentée jusqu'ici par les théologiens soit dans les manuels classiques, soit ailleurs. Cette preuve est si enveloppée, si nourrie de déductions subjectives, que sa valeur, *au point de vue strictement exégétique*, est à peu près nulle, et qu'elle légitime le mot: « L'Écriture ne dit rien de l'Immaculée Conception. » Cette preuve n'a pu être trouvée et formulée que par ceux qui croyaient déjà à l'Immaculée Conception. Ce n'est pas l'Écriture qui l'a suggérée par son texte même; c'est la foi préalable qui a projeté sa lumière sur le texte. Comment, en effet, découvrir l'idée de la conception immaculée de la Mère du Sauveur dans ce qu'on a appelé le Protévangile: « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira à la tête et tu la meurtriras au talon », sinon par une série de suppositions et de déductions qui n'ont rien à voir ni avec le texte ni avec le contexte? Un esprit non prévenu trouverait plutôt dans la phrase: *Tu la meurtriras au talon*, une indication que la femme et sa lignée ne sortiront pas indemnes de la lutte contre le serpent. »

Il serait difficile d'être plus catégorique.

Par contre, le P. Jugie<sup>8</sup>, qui voit dans le chap. XII de l'Apocalypse « comme un commentaire inspiré du Protévangile » en tire la preuve suivante « en faveur de la doctrine de l'Immaculée Conception: le fait que Marie, avec le secours de Dieu, a échappé complètement aux attaques du Dragon, tout comme Jésus son Fils, suggère l'idée que le démon n'a pu avoir aucune prise sur elle, à aucun moment de son existence; que par conséquent, elle a été exempte de tout péché. Ce n'est qu'une suggestion, un argument très implicite et très lointain; mais moins implicite et moins lointain que celui que beaucoup de théologiens font sortir du Protévangile. »

Dans la même revue<sup>9</sup>, le P. Sibus, a.a., corrigeant les vues du P. Jugie, soutient que les rédacteurs de la Bulle « entendent faire un argument *scripturaire* » et nous donner « une interprétation authentique du Protévangile », que « la Bulle Ineffabilis enseigne, et comme *scripturaire*, le sens messianique et marial de l'oracle ». Il ajoute: « Comme habituellement en pareil cas, l'Église n'a pas déclaré en quel

<sup>8</sup> *Ibid.*, p., 422-423.

<sup>9</sup> *Année théologique*, 1949, p. 33-49.

sens, littéral ou typique, le Protévangile parle de Jésus et de sa Mère <sup>10</sup>. »

Contre le P. Ceuppens, le P. da Fonseca, s.j., défend aussi l'interprétation mariale au sens littéral <sup>11</sup>; le P. Gallus, s.j., également, tout en parlant de sens « allégorico-dogmatique » soutient qu'au sens propre des termes, il s'agit d'inimitiés dans l'ordre physique, mais qu'il faut l'entendre au sens métaphorique (métaphore continuée ou allégorie): le texte désigne Jésus-Christ et la très Sainte Vierge et leur opposition victorieuse au démon <sup>12</sup>.

### À LA LUMIÈRE DE LA BULLE « INEFFABILIS ».

Pour voir clair en notre sujet, il semble de première importance de revenir à la bulle *Ineffabilis*, de prendre son point de vue et de la suivre d'un bout à l'autre: on ne saurait trop méditer un monument semblable. C'est le pape qui parle. Il ne s'agit plus de l'autorité des rédacteurs. Quel qu'ait pu être leur rôle, le pape a adopté le texte, le faisant sien au sens le plus strict. En proclamant son contenu devant l'univers catholique, il remplit officiellement sa mission de maître de doctrine, infailliblement vrai, au moins dans la définition dogmatique; mais même dans le reste, porte-voix de Notre-Seigneur et législateur Jésus-Christ, et, comme tel, assisté de l'Esprit-Saint.

Considérée dans son ensemble, la bulle donne l'impression d'un bloc doctrinal sans fissure. On pense au mot de l'Écriture: « columna et firmamentum veritatis ». L'Église, quel soutien inébranlable de la vérité! Avec une assurance d'éternité, l'exposé part du fait actuel, incontestable, de la croyance de l'Église à l'Immaculée Conception; il remonte à la source de la Révélation écrite, montre le travail de la Tradition, cet effort de réflexion continué au long des siècles pour assimiler et exposer un oracle venu de Dieu. Et l'émerveillement grandit à mesure que la construction s'élève pour aboutir à l'infaillible définition dogmatique.

On ne médite pas assez les documents de ce genre. Et pourtant, qu'il fait bon s'abreuver aux eaux pures que l'Église nous sert avec

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>11</sup> *Biblica*, 1949, p. 117-122.

<sup>12</sup> *Verbum Domini*, 1949, 33-43; *Divus Thomas*, 1949, p. 126-133.

abondance ! « Le principal facteur constitutif du progrès dogmatique ne fut-il pas toujours l'action du Magistère infaillible de l'Église <sup>13</sup> ? » C'est encore prudence, en face des divagations modernes, d'écouter celui qui nous redit avec saint Pierre : « Non doctas fabulas secuti . . . habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco » ; au lieu de mythes, nous avons la vérité révélée ; il suffit d'écouter attentivement celui qui a compétence pour nous l'exposer <sup>14</sup>.

Ayant rappelé ce que l'Église entend par l'Immaculée Conception, savoir tout l'ensemble des faveurs, exemption du péché originel, plénitude de sainteté, qui placent la Mère de Dieu bien au-dessus des anges et des saints, le pape établit qu'elle n'a jamais cessé de favoriser cette vérité : en témoignent les encouragements donnés à la dévotion, l'institution d'une fête spéciale en l'honneur de la Conception de la très Sainte Vierge, le soin des papes à développer ce culte et cette doctrine, interdisant sévèrement d'y contredire, la déclaration du concile de Trente spécifiant qu'il n'a pas du tout l'intention d'inclure la très Sainte Vierge dans l'universalité du péché originel <sup>15</sup>.

La raison d'une pareille attitude, c'est que l'Immaculée Conception fut toujours considérée dans l'Église comme une doctrine reçue des Pères et marquée du caractère de vérité révélée. Le pape va le prouver, d'abord par un argument général, proprement théologique : ce que l'Église croit, elle l'a toujours cru. Argument certes capable de dérouter les incroyants ; mais rappelons-nous que tout un monde de vérités leur échappe et qu'il y aurait grave erreur de méthode à se mettre à leur école. Écoutons le pape nous dire que la raison est absolument convaincante : l'Église ne change rien, ne retranche rien, n'ajoute rien aux dogmes, dont elle assure la garde et la défense ; tout son soin tend à en préciser le contenu, à les limer, à les polir, pour que, gagnant en clarté, ils conservent leur intégrité parfaite : ainsi progressent-ils tout en restant eux-mêmes, c'est-à-dire en restant le même dogme, qui garde le même sens et répond à la même idée.

<sup>13</sup> *Dict. de Théol. cath.*, art. *Dogme*, col. 1621.

<sup>14</sup> 2 Pierre 1, 16-21.

<sup>15</sup> A part quelques réflexions, faciles à reconnaître, la présente analyse n'est qu'une traduction du texte abrégé de la bulle.

Puisque l'Église ne saurait altérer ce qu'elle croit, le pape n'a pas besoin de dérouler siècle par siècle les témoignages qui montreraient la catholicité de l'Immaculée Conception; que l'évidence historique soit déjà acquise ou encore à établir sur ce point, il est certain que le seul fait de la croyance actuelle de l'Église démontre que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée.

Poursuivant donc sa marche, notre docteur va nous en indiquer les *sources scripturaires*. Mais, une fois de plus, il faut admirer l'ampleur et l'assurance de son exposé. Les conciles de Trente et du Vatican proclament que le vrai sens de la sainte Écriture est celui qu'admet l'Église, quelle que soit la voix par laquelle nous arrive son interprétation: voix des Pères, voix du magistère extraordinaire dans les interventions solennelles des papes à la tête des conciles ou en dehors, voix du magistère ordinaire du pape et des congrégations romaines, ou des évêques dispersés dans le monde. Ici, le pape s'adresse à l'Église dans une bulle d'une importance extraordinaire, car elle contient la définition de l'Immaculée Conception. Mais, avant de juger immuablement que cette doctrine est révélée, lui dont l'autorité ne connaît pas les décisions arbitraires, il tient à nous montrer quels textes inspirés contiennent la précieuse vérité. Lui: c'est l'Église, c'est Dieu qui nous enseigne. Or — et c'est ce qui nous paraît admirable, — pour nous faire constater que l'Église du passé n'est point autre que l'Église actuelle, qu'elle ne saurait se contredire, qu'elle n'a, en définitive qu'une voix, celle du pape vivant, toujours docile à traduire l'inspiration qui vient du Père<sup>16</sup>, Pie IX va nous dire sa pensée en empruntant le langage même des Pères, confirmant, consacrant définitivement la vérité déjà proposée par eux. Ainsi, tout à la fois, prouvera-t-il ce qu'il veut que nous admettions, et que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée, et que la Tradition l'a transmise comme telle, et que les textes scripturaires par lui et par eux allégués comme contenant cette vérité la contiennent véritablement: « Hanc doctrinam . . . in ipsa Ecclesia semper extitisse veluti a Majoribus acceptam ac revelatæ doctrinæ caractere insignitam . . . »

<sup>16</sup> Matth. 16, 17.

Il écrit donc que cette doctrine nous est arrivée par les Pères et les écrivains ecclésiastiques dans les livres qu'ils composèrent pour l'explication des Écritures, la défense des dogmes et l'instruction des fidèles; mais, note le pontife, eux-mêmes l'ont apprise à l'école des saintes Lettres, « *cælestibus edocti eloquiis* ».

Quelle est leur pensée? D'abord, *argument général*: leur façon de parler enveloppe la très Sainte Vierge dans une sorte de climat d'Immaculée Conception. Nous traduisons: « Un des thèmes qui leur tient le plus à cœur consiste à célébrer et à exalter dans la Vierge Marie sa souveraine sainteté, dignité et intégrité de toute tache du péché, et aussi son incomparable victoire sur l'inférieur ennemi du genre humain; cela, ils le font à l'envi, de multiple et admirable manière. »

Dans cette perspective, (*quapropter*) ils sont préparés à bien saisir la portée du texte de la Genèse « dans lequel Dieu, en annonçant les remèdes disposés par sa bonté pour le relèvement de l'humanité, réprimait l'insolence du Serpent et suscitait une prodigieuse espérance au cœur de notre race ». Voici le texte inspiré, avec l'explication que le pape nous en donne à la suite des Pères, (car, il faut le répéter, le pape n'est pas un érudit qui rapporte des opinions; il est le docteur qui enseigne au nom du Seigneur Jésus): « *Inimicitias ponam inter te et mulierem, semen tuum et semen illius.* »

Quand donc les Pères et les écrivains ecclésiastiques expliquent ces paroles, ils enseignent que par cet oracle Dieu a clairement et ouvertement montré à l'avance le Rédempteur miséricordieux du genre humain, à savoir le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, et désigné sa Bienheureuse Mère la Vierge Marie, et en même temps remarquablement exprimé les inimitiés elles-mêmes de l'Un et de l'autre contre le diable. « *Quapropter [ Patres Ecclesiæque Scriptores ] enarrantes verba . . . docuere divino hoc oraculo clare aperteque præmonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet, Unigenitum Dei Filium Christum Jesum, ac designatam Beatissimam Ejus Matrem Virginem Mariam, ac simul ipsissimas utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas.* »

La phrase suivante ne fait que préciser la manière de comprendre ce que dit le texte sur l'union de la très Sainte Vierge à son Fils

dans la lutte contre le Serpent: en raison de cette union, la très Sainte Vierge, elle aussi, avec son Fils et par lui, a *pleinement triomphé du Serpent* et lui a écrasé la tête sous son pied immaculé: « Quocirca, sicut Christus, Dei hominumque Mediator, humana assumpta natura delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic Sanctissima Virgo, artissimo et indissolubili vinculo cum Eo conjuncta, una cum Illo et per Illum, sempiternas contra venenosum Serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit. »

Ce triomphe de la très Sainte Vierge, son innocence, sa sainteté, et l'océan de ses privilèges, les mêmes Pères les ont vus (iidem Patres viderunt) symbolisés en de nombreux types de l'Ancien Testament, et, pour décrire une telle somme de dons divins et l'intégrité originelle, ils ont emprunté beaucoup d'expressions aux Prophètes et aux Livres inspirés.

Lorsqu'ils viennent à considérer la salutation de l'Archange Gabriel: « pleine de grâce », « ils enseignent [ et le pape avec eux ] que cette salutation nous montre la Mère de Dieu comme le trône de toutes les grâces, ornée de tous les dons du Saint-Esprit, bien plus, trésor presque infini et abîme inépuisable de ces dons, de telle sorte qu'Elle n'encourut jamais de malédiction mais fut associée à la bénédiction éternelle de son Fils, comme le Lui dit Élizabeth sous l'inspiration du Saint-Esprit. D'où leur accord enthousiaste pour voir en la Glorieuse Vierge le sommet de tous les miracles, ce qui la rend si proche de Dieu, Elle, simple créature humaine, qu'Elle surpasse toutes les louanges des hommes et des anges.

« Atque idcirco »: toujours à la lumière des données de l'Écriture, et afin de mieux montrer l'innocence et la sainteté originelle de la Mère de Dieu, les Pères la mettent au-dessus d'Ève innocente avant la chute, car, loin d'être victime du Serpent, la bienheureuse Vierge, croissant toujours dans sa grâce originelle, reçut de Dieu la vertu d'ébranler la puissance infernale, jusqu'en ses profondeurs. Aussi les Pères ne se lassent-ils pas de lui donner les titres les plus évocateurs: « lis au milieu des épines, terre intacte », etc.

Mais, comme si ces appellations resplendissantes ne suffisaient pas, ils déclarent en termes propres et précis que lorsqu'il s'agit

de péché, il ne saurait être aucunement question de la très Sainte Vierge Marie, étant donné le surcroît de grâce à elle conféré afin de vaincre absolument tout péché; et ils saluent en elle la Réparatrice du péché de ses parents, la cause de vie pour leur postérité, l'Élue éternelle du Très-Haut, prédite par Dieu quand il dit au Serpent: « Je placerai des inimitiés entre toi et la femme », Celle qui indubitablement a écrasé la tête pleine de venin de ce même Serpent . . . Celle qui, toujours intègre de toute tache du péché, . . . toujours tournée vers Dieu, . . . fut le digne Temple de Jésus-Christ à cause de sa grâce originelle.

À cela s'ajoutent les expressions si remarquables dont usent les Pères en parlant de la conception de la Vierge; ils attestent que la nature céda le pas à la grâce, la Vierge Mère de Dieu ne devant pas être conçue avant que la grâce eût donné son fruit . . . ils attestent que la chair de la Vierge issue d'Adam n'a pas admis les souillures d'Adam; voilà pourquoi la Bienheureuse Vierge est l'œuvre de Dieu lui-même, son Chef-d'œuvre, qui, parce que immaculée dans sa conception, s'avance en notre monde comme une aurore de toute part rutilante. Il n'en pouvait être autrement pour la Mère du Fils unique du Père trois fois saint.

Dans une dernière remarque, on dirait que le pape veut nous faire toucher du doigt l'espèce de miracle qu'est le témoignage des Pères: « Il faut, dit-il, que cette doctrine se soit emparée de leur esprit et de leur cœur à un degré extraordinaire pour les amener à cette façon de parler inouïe et absolument étonnante qu'ils adoptent à l'égard de la Mère de Dieu . . . Et ce langage a passé dans la Liturgie sainte où il règne largement. »

Rien de surprenant, dès lors, que pasteurs et fidèles se soient fait une gloire d'honorer de plus en plus la Vierge Mère de Dieu conçue sans le péché originel, que dès les temps anciens on ait demandé la définition de l'Immaculée Conception comme doctrine de foi catholique, pétitions renouvelées à Grégoire XVI et à Pie IX lui-même.

Le pontife connaît pertinemment toute l'histoire de cette doctrine: il y a mûrement réfléchi et avec un profond bonheur. Son désir le plus cher, depuis qu'il est pape, a été d'accomplir le vœu de l'Église, pour l'honneur de la Vierge bienheureuse.

En conséquence, après avoir consulté, tout pesé, prié et jeûné, il définit infailliblement que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée de Dieu et doit être crue de tous. Le cœur tout à l'allégresse, il prie la Bienheureuse Vierge immaculée d'accorder la prospérité à l'Église, et il exhorte les catholiques à montrer une dévotion et une confiance croissantes envers cette très douce Mère de la miséricorde et de la grâce.

### ÉCLAIRCISSEMENTS.

Il a paru convenable d'analyser avec quelque détail le document solennel du souverain pontife. C'est pour respecter concrètement la grande loi de l'exégèse, pour mieux se laisser enseigner par l'Église maîtresse d'interprétation scripturaire.

Le pape a terminé son exposé en demandant aux catholiques un acte de foi surnaturelle sur cet objet précis : « L'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge Marie est une doctrine révélée de Dieu. » Il a montré préalablement qu'elle est de fait révélée. La preuve apportée n'est autre que la foi même de l'Église dans le passé, à laquelle Pie IX vient de donner la suprême consécration officielle de la définition infaillible.

Mais la foi catholique ne crée pas son objet, comme certains le supposent de manière inepte. Il vient de Dieu par la Révélation : « Fides ex auditu. » Pour le cas présent, le pape nous a précisé quand et comment : particulièrement dans la prophétie du Protévangile et dans la salutation angélique. Quelle garantie en avons-nous ? L'Église, interprète compétente, nous le dit.

Ainsi apparaît-il dans l'exemple qui nous occupe comment « les vérités de foi reposent uniquement sur l'autorité divine » : ici, autorité divine de l'Écriture, reconnue et exprimée par l'autorité divine de l'Église.

Il ne suit pas du tout que la critique rationnelle puisse être sous-estimée ; mais, science auxiliaire de la foi, elle lui reste extérieure et d'un ordre inférieur.

Même quand il s'agit d'un texte profane, nous savons bien que le critique le plus érudit et le plus consciencieux n'est pas toujours l'interprète le plus éclairant de la pensée d'un auteur. C'est que

les ressources de son art sont plutôt des précautions à prendre, des conditions à respecter, une méthode à suivre pour atteindre la pensée de l'auteur. L'assimilation, la vigueur de pénétration, en un mot, et c'est le plus juste, l'intelligence de cette pensée, cela dépasse toutes les ressources mises en œuvre pour la rejoindre <sup>17</sup>.

Valable déjà pour les œuvres simplement naturelles, cette remarque n'a que plus d'importance à l'égard du Livre proprement divin, qui, presque à chaque ligne, recèle des abîmes. Qui l'aborde doit certes tenir grand compte des indications de la critique. Mais, à travers ses recherches et en méditant les pages sacrées, il a besoin plus encore d'être éclairé par l'Esprit de Dieu qui les inspira. Qu'est-ce à dire sinon qu'il lui faut la foi, une foi vive renforcée par les dons du Saint-Esprit ? Voilà bien le sens nouveau nécessaire pour l'intelligence des Écritures <sup>18</sup>.

Les Pères l'ont eu à un degré éminent. C'est pourquoi ils nous conduisent si loin, par delà tous les renseignements d'ordre critique. Même perspicacité chez une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus <sup>19</sup> ou une Sœur Élisabeth de la Trinité, lorsque, sans études spéciales, elles touchent aux profondeurs de l'Évangile ou des Épîtres de saint Paul. Quel contraste avec les critiques rationalistes demeurant interdits devant maint passage de saint Jean. On se rappelle Nicodème, quand Jésus lui parlait d'une nouvelle naissance, ou les Juifs scandalisés devant la perspective de manger la chair du Fils de l'homme <sup>20</sup>. Exemples frappants de l'inaptitude de la simple raison à saisir les choses surnaturelles.

Dans leur juste souci de procéder selon les méthodes de la critique, les exégètes catholiques n'ont-ils pas un peu oublié parfois que la sagesse de nos saints Livres déborde en largeur et en profondeur les capacités des plus puissantes intelligences ? Sagesse de Dieu,

<sup>17</sup> Écoutons le P. Lagrange terminant son *Avant-propos* à l'*Évangile selon Saint Luc*: « Nous avons, hélas ! conscience d'offrir au lecteur un commentaire beaucoup plus littéraire que théologique . . . Rien ne nous serait plus flatteur et plus agréable que de voir un théologien accorder quelque crédit à cette étude et s'en servir pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de la Parole de Dieu. Non omnia possumus omnes. »

<sup>18</sup> Luc 24, 45. 25-27; voir *Somme théol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 2.

<sup>19</sup> « Elle nourrissait son esprit et son cœur de la méditation assidue des saintes Écritures; et l'Esprit de Vérité lui découvrit et enseigna ce qu'il cache ordinairement aux sages et aux prudents » (PIE XI).

<sup>20</sup> Jean 2, 1-21; 6, 22; etc.

chantait saint Paul, mystérieuse et cachée, que nul des maîtres de ce siècle n'a connue, mais que Dieu nous a révélée à nous . . . S'il faut l'esprit de l'homme pour apprécier l'homme, à plus forte raison avons-nous besoin de l'Esprit de Dieu pour saisir l'Écriture qui nous révèle quelque chose du Mystère de Dieu <sup>21</sup>.

Formulons un souhait: la mise en œuvre de toutes les ressources de la critique, il la faut; mais dirigée et animée par l'esprit théologique <sup>22</sup>, et tendant de soi à fleurir en méditation. Car « notre cœur à nous aussi veut être ardent au dedans de nous-même » lorsqu'on nous « explique les Écritures <sup>23</sup> ». Il est douloureux d'entendre des aveux comme ceux-ci, pas du tout inventés: « Le cours d'exégèse m'a déçu . . . on ne nous a pas fait aimer la sainte Écriture au Séminaire. »

Revenons de plus près à notre matière.

1. Le pape, infallible quand il définit que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée, peut-il se tromper quand il nous enseigne ce qui *sert de fondement* à cette même définition: savoir, la manière traditionnelle de comprendre les sources scripturaires <sup>24</sup> ? Il se tromperait ou sur l'interprétation de la Tradition, ou, avec la Tradition, sur l'interprétation de la sainte Écriture, ou sur les deux à la fois. On est péniblement impressionné de rencontrer sous la plume de prêtres professeurs et éducateurs, cette préoccupation de minimiser la portée des interventions doctrinales du magistère, comme si c'étaient des « odiosa restringenda », des menaces à notre liberté . . . Croit-on pratiquement que l'Église est assistée de Dieu jusque dans les démarches quotidiennes de sa vigilance sur le dépôt de la foi et même pour s'entourer des précautions humaines requises ?

2. Se rend-on compte de l'attitude que l'on donne au pape quand on lui fait assigner comme fondement d'une définition dogmatique (même s'il n'en fait pas l'unique fondement) une *interprétation accommodative* du texte inspiré ? D'ailleurs, est-ce par une phrase comme celle-ci qu'une interprétation accommodative serait exprimée: « Quand les Pères et les écrivains ecclésiastiques expliquent ces paro-

<sup>21</sup> 1 Cor. 2, 6-16.

<sup>22</sup> A méditer, les col. 462 à 471 de l'article du P. CONGAR, *Théologie*, dans le *Dict. de Théol. cath.*

<sup>23</sup> Luc 24, 32; voir vv. 25-32.

<sup>24</sup> *Dict. de Théol. cath.*, art. *Infaillibilité*, col. 1713.

les, « Je placerai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta race et sa race », ils enseignent que par cet oracle Dieu a clairement désigné sa Bienheureuse Mère la Vierge Marie<sup>25</sup>, . . . »

3. De même, trouve-t-on dans cette phrase quelque indice permettant de croire qu'il s'agisse d'une signification typique? Est-il dit quelque part dans la bulle qu'Ève préfigurerait Marie? Le pontife note bien que les Pères ont très souvent comparé la très Sainte Vierge à Ève, mais à Ève innocente, non encore trompée par le Serpent, et c'est pour lui préférer l'auguste Mère de Dieu. Quant à Ève pécheresse, la bulle, comme la Bible, ne fait pas allusion à une lutte de sa part contre le démon, par où elle pourrait servir de type; elle lui oppose plutôt la très Sainte Vierge comme n'ayant jamais écouté le Serpent, mais ayant renversé son empire et réparé la faute de nos premiers parents; elle est la Nouvelle Ève, mais en prenant le contre-pied de la première. Semblablement, lorsque les Pères exposent la doctrine du Nouvel Adam et de la Nouvelle Ève, ils montrent que la très Sainte Vierge travaille à l'inverse d'Ève<sup>26</sup>.

4. En vérité, la bulle ne garde cohérence, cette cohérence imperturbable des actes doctrinaux du magistère suprême, qu'à la condition de prendre son interprétation du Protévangile *au sens littéral propre*<sup>27</sup>. Le pape le note avec soin: les Pères entendent bien expliquer le passage, « enarrantes verba »; ils enseignent que cet oracle de Dieu désigne clairement et ouvertement la Mère du Rédempteur, la Bienheureuse Vierge Marie et qu'il exprime aussi son inimitié avec le diable, « docuere divino hoc oraculo clare aperteque . . . designatam »; ils n'enseignent pas à propos de cet oracle, mais ce que signifie cet oracle. (Nous pensons que les adverbes « clare aperteque » affectent aussi « designatam », la syntaxe, loin de s'y opposer, y étant plutôt favorable.) Quand on explique un texte et qu'on enseigne ce qu'il désigne, ne doit-on pas comprendre qu'il s'agit de la signification littéraire propre, celle qu'attend l'esprit spontanément?

Cela, à moins que le texte même n'indique son caractère métaphorique, typique ou accommodatrice. Ainsi, lorsque le pape expose

<sup>25</sup> Voir l'article du P. DA FONSECA, dans *Biblica*, 1949, I, p. 117-122.

<sup>26</sup> Voir *Dict. de Théol. cath.*, art. *Immaculée Conception*, coll. 857-858.

<sup>27</sup> Voir plus haut, p. : « Dans cette perspective . . . » jusqu'à « pede contrivit ». Evidemment, l'expression « pede contrivit » est métaphorique.

que les Pères ont vu (*viderunt*) les privilèges de la très Sainte Vierge annoncés à l'avance (*insigniter prænunciatam fuisse tradiderunt*) dans divers prodiges comme l'arche de Noé, l'échelle de Jacob, etc., il semble clair qu'il s'agit de préfigurations typiques; de même, quand les Pères appliquent à la très Sainte Vierge des expressions empruntées à nos saints Livres, telles que « colombe, sainte Jérusalem », etc., il paraît tout indiqué d'y voir des extensions accommodatives (*iidem Patres Prophetarum adhibentes eloquia*).

Le P. Ceuppens estime que dans ces deux cas (*viderunt* et *adhibentes eloquia*) les Pères veulent parler de signification accommodative. Mais il y a lieu de trouver surprenant le raisonnement qu'il en tire: comme ces deux cas sont le contexte qui suit immédiatement l'explication du v. 15 du Protévangile, l'interprétation patristique de ce verset doit s'entendre elle-même au sens accommodative. Et le Père fait des rapprochements de verbes; il ne tient pas compte des sujets et des compléments<sup>28</sup>. Avec ce procédé, comment n'obtiendrait-on pas des assimilations factices ?

5. En suivant la théologie du docteur parlant *ex cathedra*, nous n'aurons pas besoin de subtilités difficiles pour comprendre le *Protévangile*, tant il est vrai que la foi ne saurait torturer les principes naturels de l'exégèse, avec lesquels plutôt elle réalise une heureuse harmonie, tout en les débordant.

L'idée d'inimitié est centrale dans le passage; rien d'étonnant qu'il faille partir d'elle pour en découvrir la vraie portée. Cette inimitié est dite commune à la femme et à sa race (le singulier indique encore mieux qu'il n'y a qu'une seule et même inimitié); cependant la victoire est attribuée à la race, comme à celle qui mène la lutte; inimitié indéterminée, illimitée, absolue, puisqu'elle va jusqu'à l'écrasement de la tête du serpent<sup>29</sup>. Reste à identifier les personnages. Le texte est prophétique, comme tout le jugement divin. Dans la race de la femme, on ne peut hésiter à reconnaître Jésus-Christ, car le Nouveau

<sup>28</sup> *Quæstiones selectæ ex Historia primæva*, p. 206-208; *De Mariologia biblica*, p. 21-23.

<sup>29</sup> Le P. Sibum explique bien le « Conteret » de la Vulgate (*Année théologique*, 1949, p. 33-49).

Testament nous enseigne qu'il est le vainqueur de l'Enfer <sup>30</sup>. Quelle femme partage son inimitié ? Ève ? l'Écriture n'y fait jamais allusion, et ce n'est que par un raisonnement théologique que les exégètes lui font jouer un rôle bien disproportionné. Mais le Saint-Esprit nous renseigne abondamment sur l'intime association de la très Sainte Vierge Marie à l'œuvre du Sauveur: d'elle il a été formé <sup>31</sup>; d'elle il est né <sup>32</sup>; elle est à ses pieds quand, sur la Croix, il détruit la mort. Quand on pense à cela et la foi y fait penser comme spontanément en nous invitant à interpréter l'Écriture par l'Écriture et à y chercher la Mère et l'Associée du Vainqueur du Serpent, on trouve parfaitement exact de déclarer avec le pape et avec les Pères que « l'oracle divin désigne clairement et ouvertement la Bienheureuse Mère du Rédempteur, la Vierge Marie ».

En tout cela, semble-t-il, on se contente de substituer le nom d'une personne, aux caractéristiques propres que nous en fournit le texte. Que l'on dispose ces explications en forme de syllogisme, on n'obtiendra qu'un syllogisme « explicatif », lequel, dit-on en logique, déduit bien d'une certaine façon, mais sans amener de vérité nouvelle <sup>33</sup>. Qu'est-ce à dire ? sinon que ce texte prédit la très Sainte Vierge formellement (vraiment elle-même) et implicitement (le nom ne figure pas, mais la personne est facile à reconnaître).

Le P. Le Bachelet <sup>34</sup> note à bon droit que le pape ne raisonne pas à partir du pronom *Ipsa* de la Vulgate, mais à partir du premier membre du verset, *inimicitias*. Là est la perle précieuse que l'Église a découverte, « limée et polie ».

C'est également en réfléchissant sur cette inimitié que l'intelligence chrétienne y découvrira l'Immaculée Conception. « Inimitié » illimitée, avons-nous remarqué. Cela signifie exclusion de toute entente si minime soit-elle, et depuis le premier moment de l'existence jusqu'au dernier. N'avons-nous pas là, exprimée implicitement, l'idée

<sup>30</sup> Les membres de son Corps mystique sont aussi la race de la Femme; les pécheurs au contraire, sont couramment appelés race du diable dans l'Écriture: 1 Jean 38, 18; Sag. 2, 24; Jean 6, 70; 13, 2; 8, 44; Actes 13, 70.

<sup>31</sup> Luc 1, 26-38; Gal. 4, 4.

<sup>32</sup> Matth. 1, 17; Luc 11, 6-7.

<sup>33</sup> Voir les excellents *Elementa Philosophiæ* de MAQUART (Paris, Blot. t. I, p. 160-161), qu'on a plaisir à recommander. Voir aussi R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, p. 528-529.

<sup>34</sup> *Dict. de Théol. cath.*, art. *Immaculée Conception*, col., 859.

de l'Immaculée Conception ? Évidemment, il a fallu la Révélation chrétienne pour l'y découvrir; mais on ne l'y a pas mise, elle y était.

Une fois de plus, on est surpris de voir le P. Ceuppens<sup>35</sup> opposer à l'autorité du pape et des Pères, le principe d'exégèse rationnelle que dans tout le contexte la personne désignée par le terme « femme » est Ève et qu'il n'y a pas de raison de lui substituer la très Sainte Vierge. Dans les *Quæstiones selectæ*, on dirait même qu'il se réclame avec insistance des critiques rationalistes et protestants<sup>36</sup>. Le *De Mariologia biblica*<sup>37</sup>, ne les nomme plus. Il nous semble que la position de l'Église indique assez que la raison suffisante doit exister; de fait, l'inimitié signalée dans le texte ne peut s'appliquer à Ève. La signification (la *suppositio* diraient les logiciens, avec une nuance très utile) du terme « femme » change donc dans le verset 15. Rien d'étonnant d'ailleurs, puisque la perspective devient elle-même subitement toute différente, pour s'adapter à la grandiose vision de l'histoire religieuse à venir<sup>38</sup>. Admirons la justesse de vue du sens chrétien lorsqu'il se plaît à reconnaître dans cette prophétie une ébauche de l'Évangile.

6. Comment comprendre « Patres Ecclesiæque Scriptores » dans le texte de la bulle ? Faut-il traduire « les » Pères ou « des » Pères ? Y voir la généralité de ces témoins — ce que l'histoire justifierait difficilement, — ou seulement un petit groupe — et alors, pourquoi suivre le sentiment de la minorité ? Autant de questions qu'on se pose<sup>39</sup>.

Ici encore, nous semble-t-il, l'embarras vient de ce qu'on ne se met pas au point de vue théologique si vigoureusement affirmé dans

<sup>35</sup> *Quæstiones selectæ ex Historia primæva et De Mariologia biblica*.

<sup>36</sup> P. 189 et 193.

<sup>37</sup> P. 4 et 8. — L'exégèse du P. Ceuppens a été l'objet de réserves sérieuses, notamment de la part du P. Roschini (dans *Marianum*, 1948, p. 377 et suiv., 402 et suiv.) et du P. da Fonseca (dans *Biblica*, 1949, p. 116 et suiv.). La note parue dans *Angelicum* (1949, p. 57 et suiv.) ne semble pas en détruire toute la portée.

<sup>38</sup> « Substituer Marie [à Eve] comme sens littéral, n'est-ce pas, dit M. Bonnetain (*art. cit.*, col. 247), une véritable méprise grammaticale ? » — Oui, si on ne reconnaît pas le caractère prophétique du texte.

<sup>39</sup> Voir le P. Le Bachelet (*art. cit.*), assez nuancé; le P. Roschini (*loc. cit.*), qui l'est moins; le P. da Fonseca (*loc. cit.*); le P. Gallus (*Divus Thomas*, 1948, p. 325 et suiv.; 1949, p. 77 et suiv.). En sens contraire: le P. Lennerz (*Gregorianum*, 1943, p. 347 et suiv.; 1946, p. 300 et suiv.).

la bulle. Il ne va certes pas contre l'histoire, mais il la déborde en l'envisageant sous la lumière de la foi.

Le pape dit: « Les Pères et les Écrivains ecclésiastiques », sans distinguer entre leurs témoignages, . . . sans distinguer non plus les périodes successives des siècles: preuve que son but n'est pas d'établir une simple démonstration historique. Ce qui se remarque dans la bulle, c'est comme une progression de ferveur, un renchérissement de louanges à l'adresse de la très Sainte Vierge Marie, et, en même temps, un travail de réflexion qui s'avance vers l'affirmation explicite et triomphale de son Immaculée Conception, jusqu'à faire pression sur le pape afin d'obtenir qu'il consacre la foi commune par la définition infaillible.

« Les Pères et les Écrivains ecclésiastiques » mentionnés sont tous ceux qui dirigent, favorisent et représentent cette surnaturelle prise de conscience du trésor caché dans la Révélation. Par là même, ils se trouvent être, sur ce point, les témoins authentiques de la foi de l'Église et le pape les cite comme tels. Combien sont-ils ? Ce n'est pas, avant tout, une question de majorité. Mais le pape nous garantit que ceux-là sont les porte-voix de la Tradition et les organes par lesquels l'Esprit de Dieu développa notre intelligence de la vérité révélée. Peu nombreux peut-être, d'abord, ils ne pouvaient manquer de se multiplier et d'arriver à l'unanimité dans les temps qui précéderent la définition irrévocable.

Remarquons cependant l'*argument général*, dont nous avons dit qu'il entoure la très Sainte Vierge d'un climat d'Immaculée Conception (p. 4). « Exalter sa souveraine sainteté, dignité et intégrité de toute tache du péché, et aussi son incomparable victoire sur l'inférieur Ennemi du genre humain », c'est encore professer, sans s'en rendre compte peut-être, et implicitement, le glorieux privilège. Or, trouverait-on beaucoup de Pères et d'écrivains ecclésiastiques qui ne chanteraient jamais ainsi l'Auguste Mère de Dieu ? Et s'ils ne le firent pas, devrait-on se hâter de conclure que leur pensée était contraire ? Bref, « les Pères et les Écrivains ecclésiastiques » comprendraient tout le monde, sauf ceux qui, explicitement ou implicitement, rejetèrent l'Immaculée Conception.

7. Qu'il soit permis de le redire, l'esprit théologique ne nuit en rien, mais sert beaucoup à l'exégèse et à l'histoire. « Ad omnia utilis est. » Ce n'est pas un vain mot que celui des scolastiques proclamant la théologie reine de tout le savoir humain. Guidé par elle, on éviterait de nous montrer le pape hésitant sur la valeur de la preuve scripturaire tirée du Protévangile et se réfugiant en quelque sorte derrière l'interprétation de certains Pères, qu'on ne sait trop comment justifier<sup>40</sup>; après quoi elle deviendrait l'un des fondements de la définition infaillible. On reconnaîtrait plutôt que l'Église, en somme, n'a qu'une voix, celle du pape, en laquelle nous entendons, jamais trahies, toujours fidèlement mises à notre portée, et l'Écriture et la Tradition, celle-ci expliquant l'autre. Ainsi sommes-nous fondés sur Pierre inébranlable, par qui nous parle l'Esprit du Seigneur Jésus<sup>41</sup>.

Si, le pape se prononce sur la signification du Protévangile: il adopte l'interprétation des Pères et des Écrivains ecclésiastiques par lui mentionnés; il nous fait savoir que telle est la pensée de l'Église; pensée si assurée qu'il n'hésite pas à s'y appuyer pour prononcer avec son autorité infaillible que l'Immaculée Conception est une doctrine révélée.

« Que personne donc, conclut-il, n'ait l'audace de déchirer ou d'attaquer et contredire cette page de notre déclaration, sentence et définition. Le présomptueux qui le fera, qu'il le sache bien, encourra l'indignation du Dieu Tout-Puissant et des saint Apôtres Pierre et Paul. »

Brouiller ou affaiblir l'écho de cette voix, c'est marcher à reculons, en sens contraire de l'Église. Le progrès ne se réalise qu'en captant toute sa sonorité et en la savourant.

Louis-Marie SIMON, o.m.i.,  
professeur à la Faculté des Arts.

<sup>40</sup> M. BONNETAIN, *art. cit.*, col. 238, écrit, par exemple: « En fondant l'argument d'Écriture dans celui de la Tradition, la Bulle s'est abstenue d'apprécier la preuve biblique en elle-même. »

<sup>41</sup> Matth. 16, 23-20.

# *De la méthode d'interprétation ou du rôle de l'interprète privé en droit canonique*

---

Interpréter vient du mot latin, qui après avoir signifié « intermédiaire, courtier dans le commerce », finit par désigner « chargé d'expliquer, de servir de truchement <sup>1</sup> ». De ces deux sens, la langue française a retenu le dernier.

Par ailleurs, comme l'intelligence humaine reçoit son objet de l'extérieur, on pourrait dire que sa fonction est essentiellement d'interpréter <sup>2</sup>. Communément, on ne parle toutefois d'interprétation que pour l'explication d'un texte donné: par exemple, le texte des saintes Écritures ou les textes de lois.

En droit, on distingue l'interprétation proposée par le législateur lui-même, l'interprétation dont se charge la coutume, et enfin l'interprétation élaborée par les juristes <sup>3</sup>; et, comme chaque espèce d'interprétation peut être l'objet d'une étude spéciale <sup>4</sup>, nous nous bornerons à la dernière.

Nous avons dit qu'interpréter se dit communément de l'explication d'un texte quelconque. Or quand il s'agit d'un texte de loi, on peut l'aborder de deux façons: on peut l'aborder ou bien avec la pensée d'y trouver une solution pour tous les cas possibles et imaginables, ou bien avec l'appréhension des lacunes qui ont pu s'y glisser. De cela, il n'y a pas à s'étonner: en même temps que les lois

<sup>1</sup> A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la Langue latine. Histoire des Mots*, 1<sup>re</sup> éd., Paris 1932, v. *Interpres*.

<sup>2</sup> J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1935, p. 68. Pour ce qui est de la théologie, voir G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933, p. 302.

<sup>3</sup> J. D'ANNIBALE, *Summula Theologiae moralis*, 4<sup>a</sup> ed., Romæ 1896, t. 1, n° 184.

<sup>4</sup> O. GIACCHI, *Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in diritto canonico*, Milano 1935; J. R. SCHMIDT, *The Principles of Authentic Interpretation in c. 17 of the Code of Canon Law*, Washington 1945.

ont un prestige, elles sont exposées à être déconsidérées en raison de l'imperfection inhérente à toute œuvre humaine.

Ceux qui abordent les textes de lois de la première façon, les considèrent, pourrait-on dire, comme des œuvres d'art où il s'agit de chercher tout ce que l'inspiration initiale de l'auteur aura pu y mettre. Il s'agit pour eux de donner sa pleine portée à la pensée du législateur exprimée dans les textes émanés de lui. D'après eux, en effet, la loi écrite est en mesure, pourvu qu'elle soit bien comprise, de fournir toutes les solutions désirables. Ce travail se fera ordinairement sans grande difficulté, quand la formule de la loi est claire, précise, bien frappée : il suffira d'en analyser soigneusement le contenu, d'en peser tous les termes. Ce genre d'interprétation, qui cherche à donner au texte écrit toute sa portée, s'appelle « interprétation littérale ou grammaticale » : on suppose, en effet, que le législateur, pour s'exprimer, s'en tient aux règles usuelles du langage <sup>5</sup>.

Mais souvent, la pensée du législateur n'est pas adéquatement traduite par la formule employée. Obscur ou incomplet, en tous cas manifestement insuffisant, le texte de loi n'est pas toujours en mesure de fournir les solutions demandées. Alors intervient pour suppléer à l'impuissance de l'interprétation grammaticale, l'interprétation « logique » <sup>6</sup>. Cette interprétation consiste, ne s'en tenant point aux mots, à chercher la véritable pensée du législateur <sup>7</sup>, celle que Pascal appellerait sa pensée de « derrière ». Comme la formule qui aurait dû nous renseigner reste muette, on cherche ailleurs l'intention du législateur. C'est ici que prennent place les procédés de l'investiga-

<sup>5</sup> A. VAN HOVE, *De Legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ 1930, p. 259-261 n° 251-252. — B. OJETTI, *Commentarium in Codicem Juris Canonici*, t. I, *Normæ Generales*, Romæ 1927, p. 141-142. — F. LAURENT, *Principes de Droit civil*, Paris 1869, t. I, n° 273. — M.-P. FABREGUETTES, *La Logique judiciaire et l'Art de juger*, Paris 1914, p. 378. — AUBRY-RAU, *Cours de Droit civil français d'après la Méthode de Zachariæ*, 5<sup>e</sup> éd. revue et mise au courant de la législation et de la jurisprudence par G. Rau, et C. Falcimaigne avec collaboration de M. Gault, Paris 1897, t. I, p. 194-195. — BAUDRY-LACANTINERIE-HOUQUES-FOURCADES, *Traité théorique et pratique de Droit civil*, t. I, DES PERSONNES, 3<sup>e</sup> éd., Paris 1907, p. 211.

<sup>6</sup> AUBRY-RAU, *op. cit.*; p. 193-194. — M. P. FABREGUETTES, *op. cit.*, p. 379.

<sup>7</sup> A. VAN HOVE, *De Legibus*, p. 258, n° 249 : « Logica [est] qua mens legislatoris inquiritur si verba manent obscura. » — Voir la division proposée par F.-C. SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, 1849, traduction française Gueunoux, Paris 1855, t. I, p. 207-208.

tion auxiliaire. Alors, ou bien on recourt aux « lieux parallèles<sup>8</sup> », ou bien l'on considère la fin poursuivie par le législateur en édictant sa loi<sup>9</sup>; ou bien encore l'on examine les circonstances qui ont accompagné l'élaboration et la promulgation de la loi<sup>10</sup>, ainsi que les travaux préparatoires de la loi<sup>11</sup>.

Tout cela n'apporte que bien rarement la lumière complète sur un texte obscur ou équivoque. De fait, quelque effort que l'on fasse, si profondément que l'on pénètre dans la pensée intime de la loi, des hypothèses se présentent toujours, qui n'ont pu raisonnablement figurer dans l'horizon du législateur<sup>12</sup>. Il faudra alors consulter l'équité, que le législateur n'aura jamais dû perdre de vue<sup>13</sup>, ou bien

<sup>8</sup> B. OJETTI, *op. cit.*, p. 144: « In primis magistratus et iudices [ . . . ] debent recurrere ad Codicem ipsum [ . . . ]. Quod quidem semperverum est, etsi ageretur de legibus quæ post Codicem eidem accederent; sed verum maxime est quando de ipsis legibus Codicis interpretandis est sermo. In ordinatione enim juridica alicujus societatis necessario præsumi debet unitas quædam principiorum, quæ constituit illam harmoniam juris, quæ in legislatione nostra omnium certe non deficit. »

L'argument tiré des « lieux parallèles » est aussi appelé « argument a pari » (sous-entendu ratione), parce que inspiré par une raison semblable à celle qui établit telle autre disposition de loi. — De l'argument « a pari » se rapproche l'argument « majori ad minus », par lequel on étend une disposition légale aux hypothèses qu'elle n'a pas prévues, et dans lesquelles cependant on rencontre le motif, en vue duquel elle a statué. — Voir à ce sujet M.-P. FABREGUETTES, *op. cit.*, p. 376-377. — Il faut remarquer en tout cela que si une disposition est exceptionnelle de sa nature, elle doit être restreinte aux cas pour lesquels elle est statué: « Exceptio format regulam in casibus non exceptis. »

<sup>9</sup> A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 268-272, n° 260-264. — B. OJETTI, *op. cit.*, p. 144. — IHERING, *Zweck im Recht*, Leipzig 1877, t. 1, ch. 1. — A noter cependant que ce dernier auteur exagère quand il affirme que dans chaque cas, il suffirait de rechercher le but de la loi pour trouver un éclaircissement. De fait cette investigation n'est pas toujours d'un grand secours: ne dit-on pas en effet, que « Ratio juris non facit jus ». — Voir à ce sujet, SUAREZ, *De Legibus*, l. VI, c. 1, n° 19: « Ratio legis non est textus legis [ . . . ], et ideo non omnibus quæ per leges statuuntur ratio reddi potest. Quamvis enim lex semper sit rationi consentanea, nihilominus electio inter ea, quæ rationabilia sunt, sæpe non habet rationem. »

<sup>10</sup> Il s'agit ici des inductions tirées soit des transformations successives du texte de loi, soit de la législation antérieure. En effet, « en général il est à présumer que le législateur a voulu rester fidèle à la législation de l'ancien ou du droit intermédiaire, lorsqu'il a puisé ses dispositions à ces sources » (FABREGUETTES, *op. cit.*, p. 385).

<sup>11</sup> F. LAURENT, *op. cit.* t. 1, p. 348-350. — A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 273: « Sane qui munus accipiunt a Sancta Sede legem præparandi nullo modo participant potestati legislativæ, secus ac fit in comitiis Civitatum, et eorum doctrina et opinio est viri privati. At Sancta Sedes v.g. approbando Codicem illum approbavit, sicut est elaboratus a viris quibus munus fuit commissum, et proinde ex schematibus et discussionibus præliminariis interdum sensus legis potest determinari. Eodem modo responsa SS. Congregationum declarantur per vota consultorum. »

<sup>12</sup> A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 273: « Non diffitemur tamen argumentum esse periculosum et erroribus obnoxium. » — BAUDRY-LACANTINERIE, *Traité de Droit civil*, t. 1, p. 213. — BAUDRY-LACANTINERIE, *Précis de Droit civil*, 3 vol., 13<sup>e</sup> éd., Paris 1922, t. 1, p. 56.

<sup>13</sup> B. OJETTI, *op. cit.*, p. 146.

demander la solution à des lois concernant des objets connexes<sup>14</sup>. On pourra aller aussi jusqu'à résoudre la difficulté, en délaissant ouvertement la lettre de la loi: l'on présume que le législateur aurait raisonnablement voulu autre chose dans les circonstances où l'on se trouve<sup>15</sup>. Après cela, on pourra par une fiction juridique, considérer toutes les solutions ainsi élaborées comme faisant partie intégrante de la législation écrite<sup>16</sup>.

Ce procédé, on le voit, permet de donner aux textes de lois la largeur et l'élasticité qui manqueraient à leur sèche formule. Toutefois, on ne peut s'empêcher de remarquer, malgré les sérieux avantages de cette méthode<sup>17</sup>, qu'elle ne s'est pas tenu, comme elle se le proposait, aux limites imposées par les termes de la loi<sup>18</sup>. Aussi bien, n'est-il pas facile de distinguer dans ses procédés, ce qui appartient à la pure interprétation des textes, de ce qui la dépasse. Nous n'insistons pas pour le moment: nous aurons l'occasion d'y revenir un peu plus loin.

On peut ainsi aborder les textes de lois avec un optimisme qui pousse à croire qu'on peut y trouver toutes les solutions désirables. Toujours sous la même poussée, on peut aller plus avant: on peut aller jusqu'à prétendre que la loi écrite ne saurait présenter de lacunes<sup>19</sup>, et s'arroger pour autant le droit d'échafauder à partir du texte de loi tout un ensemble de théories, afin de fournir une réponse

<sup>14</sup> B. OJETTI *op. cit.*, p. 146: « Si autem aliqua habeatur in jure, cujus verba interpretatio extensiva tantisper protracta, dubiam mentem legislatoris declarare posset, ea utendum ad hoc est. » BAUDRY-LACANTINERIE, *Traité de Droit civil*, t. 1, p. 234. FABREGUETTES, *op. cit.*, p. 395-400.

<sup>15</sup> A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 274, n° 266. — BAUDRY-LACANTINERIE, *Traité de Droit civil*, t. 1, p. 213, n° 263.

<sup>16</sup> B. OJETTI, *op. cit.*, 153, note 14: « Ex quibus optime deducit Coviello: « Non è una creazione di norme giuridiche, poiche il principio che si scopre col procedimento analogico, è già contenuto implicitamente nella legge, che aveva in se la potenzialità di addatarsi al caso non previsto dal legislatore. Si può dire dunque che è una semplice *integrazione* delle norme legislative. »

<sup>17</sup> Le grand avantage est l'exclusion de l'arbitraire.

<sup>18</sup> A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 321, n° 314: « Cum in omni hypothesis deficiat regula juris normativa, admittendum videtur [ . . . ] illum cui agnoscitur potestas authentice in casu particulari rem dirimendi, *verum jus novum* inducere sed in casu tantum applicandum ».

<sup>19</sup> A. BRINZ, *Lehrbuch der Pandekten*, Erlangen 1884, t. 1, p. 150: « Luecken die namentlich die Analogie ausfüllen solle, existieren im Recht ueberhaupt nicht. »

à tous les cas possibles et imaginables<sup>20</sup>. C'est ce que les juristes allemands ont appelé la « *Logische Geschlossenheit des Rechts* »<sup>21</sup>.

Quelle que soit la séduction que ce système est susceptible d'exercer à cause de l'impeccabilité logique de ses déductions et de la cohésion admirable de ses théories, il demeure qu'il part d'un point pour le moins discutable: la fausse présomption que la loi écrite ne saurait présenter de lacunes<sup>22</sup>! De fait on n'a pas besoin d'un grand effort de réflexion pour voir qu'il existe des points exigeant un règlement juridique, qui non seulement n'ont pas été, mais encore n'ont pas pu être prévus par la loi écrite. La raison en est bien simple: si affiné qu'on suppose l'esprit d'un homme, on ne saurait concevoir un législateur capable de connaître à l'avance tous les conflits et toutes les difficultés qui peuvent surgir dans la vie de chaque jour. Du reste, imaginât-on par impossible quelqu'un d'assez perspicace pour embrasser toute une époque, force sera toujours de recon-

<sup>20</sup> K. BERGBOHM, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Peipzig 1892, t. 1, p. 372-393.

<sup>21</sup> E. JUNG, VON DER « *Logischen Geschlossenheit des Rechts* », Berlin 1900 (cet ouvrage est une réfutation du système). — C'est surtout en Allemagne que cette tendance a été développée au cours du siècle dernier. A première vue, rien ne semblait moins favoriser ce courant que le système du « droit commun » allemand, dont le fond était le « *heutiges römische Recht* » adapté aux circonstances par les coutumes et les lois locales (voir à ce sujet R. SALLEILES, *Introduction à l'Etude du Droit civil allemand*, Paris 1904, p. 5-18, 38, 55). Mais, quand avec Savigny triompha l'école historique, la science allemande se vit poussée vers l'idée que le droit positif d'un pays et d'une époque donnée forme un tout organique composé de pièces qui peuvent se suffire à elles-mêmes, sans rien demander du dehors, c'est-à-dire un ensemble clos, ne devant s'alimenter qu'en soi, appelé à se développer par ses propres moyens avec le concours de la seule logique. C'est ce qu'on a voulu exprimer par la formule « *Die logische Geschlossenheit des Rechts* ». Il n'y a pas à s'étonner de cette tendance: à force d'éplucher les documents, on finit par les croire impeccables, surtout quand on est en face de textes qui comme les textes des jurisconsultes romains, semblent le dernier mot de la perfection juridique. Par ailleurs, comme ces sources ne sauraient tout prévoir, il faut nécessairement chercher un autre moyen de résoudre les conflits ou les problèmes que pose la vie de chaque jour. La difficulté fut résolue par Savigny qui, après voir mentionné l'opinion de ceux qui pensent trouver le complément du droit positif dans le droit naturel, s'arrêta comme plus satisfaisante, à l'opinion de ceux qui tiennent que le droit positif se complète lui-même (F.-C. SAVIGNY, *Traité de Droit romain*, trad. Guenoux, p. 1-24, 32-54, 310-313, 279-282).

Cette unité organique du droit sera la base de toute analogie; mais elle ne saurait se borner à inspirer des déductions purement logiques; elle suggérera aussi de partir de l'ensemble des rapports du droit et des institutions qui les dominent, afin de trouver dans son développement la solution de certaines difficultés. Ainsi quelquefois la matière donnée sera sans doute une loi particulière; mais ordinairement on devra chercher la solution « dans les théories du droit, formées elles mêmes par voie d'abstraction » (F.-C. SAVIGNY, *op. cit.*, p. 282).

<sup>22</sup> Voir la note 19.

naître qu'il ne saurait prévoir le futur, avec ses conditions de vie et ses problèmes. De toutes façons, n'oublions pas que le législateur exprime sa volonté en une formule. Or, s'il veut s'exprimer clairement et éviter que dans la suite on dise: « Legem potuit apertius dicere », il ne pourra envisager dans la formule de loi, que quelques catégories générales, qu'on rattachera à des dispositions d'ensemble<sup>23</sup>.

Par ailleurs la logique n'est pas d'un plus grand secours. De fait, ni la déduction, ni l'induction (procédés qui épuisent les ressources du raisonnement), n'y suffisent. Pour la déduction rien de plus clair: elle ne peut tirer, en effet, d'un principe donné que les conséquences qu'il renferme<sup>24</sup>. Quant à l'induction, elle ne nous aide pas plus: car ses généralisations ne se légitiment dans les sciences de la nature que moyennant l'admission du postulat suivant lequel une régularité fondamentale régit la multiplicité des phénomènes<sup>25</sup>. Or, pareil postulat paraît des plus téméraires quand il s'agit de rattacher non plus des effets à leurs causes, mais des règles de conduites aux conditions de fait qui les imposent.

Jusqu'ici, nous avons vu quelle attitude on peut adopter si on étudie les textes de lois avec un excès d'optimisme. Renchérir, par contre, sur les lacunes des formules de loi, peut conduire à une attitude diamétralement opposée. De fait, de la disproportion qui existe entre la loi écrite et les exigences auxquelles elle doit parer, on conclura que le texte de loi devra être subordonné au milieu social et en suivre toutes les fluctuations<sup>26</sup>. Or, de cette notion de la loi, il ne pourra résulter que la notion suivante de l'interprétation: la meilleure interprétation des lois sera celle qui les pliera le mieux aux besoins du moment présent<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *Somme théologique*, I<sup>a</sup> II<sup>æ</sup>, q. 96, a. 6, ad 3: « Nullius hominis sapientia tanta est, ut possit omnes singulares casus excogitare: et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere quæ conveniunt ad finem intentum; et si posset legislator omnes casus considerare, non porteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt. »

<sup>24</sup> J. GREDT, *Elementa Philosophiæ aristotelico-thomisticæ*, Friburgii Brisgovix 1929, Logica, c. III.

<sup>25</sup> J. GREDT, *op. cit.*, c. III, 7.

<sup>26</sup> G. CRISOSTOMI, *Di alcune recenti teorie sulle fonti et sull'interpretazione nel diritto privato*, Frascati 1904, p. 20-21. — R. SALLEILES, *Introduction à l'Etude du Droit civil allemand*, Paris 1904, p. 98-102.

<sup>27</sup> G. DELISLE, *Traité de l'Interprétation juridique*, Paris 1849, t. 1, *Introduction*, p. XVI: « Par progrès je n'entends point le système, qui conduit à interpréter les

Pour la critique de ce système, il nous suffira de faire remarquer, que si l'interprète peut non seulement négliger l'intention du législateur, mais encore torturer comme bon lui semble les textes de lois, *ce n'est pas de l'interprétation des lois qu'il fait*. La loi, en effet, est essentiellement l'expression d'un acte d'intelligence et de volonté<sup>28</sup>. Il serait contradictoire, pour autant, de l'interpréter autrement; partant, toute méthode d'interprétation qui revendiquerait d'inclure autre chose dans ses attributions, serait viciée à la base. En d'autres termes, la loi est essentiellement l'expression d'une volonté intelligente bornée: dès lors, tout système, qui aurait la prétention de s'écarter sciemment de ce qu'a réellement voulu le législateur, ne pourrait pas, en stricte rigueur de termes, s'appeler un système d'interprétation. C'est ici que se place précisément la critique de la première tendance exposée plus haut et que nous avons alors rejetée<sup>29</sup>. Cette critique a été faite de main de maître par F. GénY<sup>30</sup>; nous n'aurons qu'à y ajouter quelques remarques, en vue d'en faire ressortir le bien-fondé.

Nous avons eu à relever précédemment le doute émis par certains au sujet du droit de l'*interprétation pure et simple des lois*, de s'occuper de l'extension du texte de loi par voie d'analogie, ou par le recours aux principes généraux du droit<sup>31</sup>. F. GénY ne se contente pas de cela: il va jusqu'à demander s'il faut bannir de la

lois dans le sens plus ou moins probable de la volonté de leurs auteurs. Le progrès consiste suivant moi, à donner à la loi le sens, qui eu égard à l'état actuel des mœurs et des besoins du pays tend à rendre les citoyens meilleurs ou plus heureux. Toutes les ressources de l'argumentation et de l'interprétation juridique doivent avoir cet objet. — Pour les essais d'application d'un système d'interprétation purement sociologique, voir F. GÉNY, *Méthode d'Interprétation et Sources en Droit privé positif, Essai critique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1932, 2 vol., t. 2, p. 287-307; p. 252. — Pour ce qui est des auteurs qui prônaient simplement l'assouplissement des textes, voir R. SALLEILES, *Préface* au livre de F. GÉNY, p. XIX-XX.

<sup>28</sup> O. LOTTIN, *La définition classique de la loi*, dans la *Revue néo-scholastique de Philosophie*, t. 26, 1925, p. 229-273. Nous n'entrerons pas dans la question qui se poserait de savoir, en quoi consiste formellement la loi: dans l'acte de l'intelligence pratique ou dans l'acte de volonté. Saint Thomas incline à y voir formellement un acte de la « ratio practica » (*Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 90 a. 1, ad 3): pour le Docteur Angélique, en effet, l'élection des moyens en vue de la fin est formellement un acte de la raison pratique (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 13, a. 1), et impérer est formellement un acte de la raison pratique (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 90, a. 1, ad 3). Par contre, pour Suarez la loi est formellement un acte de la volonté (*Tractatus de Legibus et Legislatore Deo*, l. I, 4, 5).

<sup>29</sup> Voir page 5; —

<sup>30</sup> F. GÉNY, *Méthode d'Interprétation*, t. 1, p. 61-316.

<sup>31</sup> Voir note 18.

sphère légitime de l'interprétation de la loi écrite toute recherche d'intention visant à connaître non pas ce que le législateur a effectivement voulu, mais ce qu'il aurait dû vouloir: « Je n'hésite pas à dire, écrit-il en effet, que la défaillance [ . . . ] de la volonté législative ne permettant pas un développement éclairé du texte, il ne saurait y avoir place à l'interprétation proprement dite de la loi, et il faut recourir à une autre branche de la méthode [ juridique ] <sup>32</sup>. » Le docte professeur de Nancy ne se doutait pas que l'un des disciples les plus en vue de saint Thomas, le père A.-D. Sertillanges pense exactement comme lui. Parlant, en effet, du cas où l'on délaisse la lettre de la loi pour en prendre l'esprit, le P. Sertillanges remarque d'abord: « Ce n'est pas obéir avec moins de fidélité aux lois justes, puisqu'on les suit au delà même de ce qu'elles ont pu préciser de leurs intentions, n'abandonnant la lettre que là où elle serait nuisible à la volonté qui l'anime. » Puis le docte dominicain ajoute: « Ce n'est pas là [ . . . ] juger de la loi, mais du cas qu'elle n'a pu prévoir. [ Car ] Juger de la loi ce serait dire qu'elle n'a pas été bien faite, là même où ses déterminations s'appliquent »; et il conclut en disant que « ce n'est pas [ non plus ] interpréter [ . . . Car ] Interpréter c'est déclarer l'intention du législateur quand elle est douteuse; [ alors qu' ] ici rien n'est douteux: [ . . . ] la lettre seule défaille <sup>33</sup>. »

Pour justifier cette limitation des attributions de l'interprétation proprement dite des lois, F. GénY se base sur les limites mêmes dont est objet la loi écrite: celle-ci, nous dit-il, « ne peut être tenue pour autre chose, qu'une information très limitée du droit, résultant d'un ensemble d'injonctions, consacrées par un organe supérieur, à l'effet d'établir sans conteste quelques règles, qui ont paru susceptibles d'une formule nette, ou pratiquement indispensables <sup>34</sup> ». C'est ce que le père Sertillanges exprime en disant que « le droit positif suppose [ . . . ] le droit naturel et ne l'institue pas; il institue seulement sa détermination positive donnant autorité à cette détermination, au lieu de la laisser à l'arbitraire <sup>35</sup> ». Nous pouvons dire pour

<sup>32</sup> F. GÉNY, *op. cit.*, t. 2, p. 221.

<sup>33</sup> A.-D. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1932, p. 333-334.

<sup>34</sup> F. GÉNY, *op. cit.*, t. 2, p. 221.

<sup>35</sup> A.-D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 235.

autant, que le droit positif « ne peut pas légitimement s'opposer à la nature [ des choses ]; elle peut seulement déterminer à certaines quotités ou à certaines formes l'indétermination relative qu'on y relève <sup>36</sup> ».

Ainsi la loi est essentiellement l'expression d'une volonté intelligente bornée. Partant, le système d'interprétation qui se greffe dessus ne saurait, sans empiéter sur un terrain qui n'est pas le sien, prétendre déduire du texte de loi ce qui ne s'y trouve pas: au système qui le prétendrait, on imputerait tout simplement un vice de méthode. Dès lors, la question se pose de savoir comment qualifier l'activité qui vise à connaître ou bien ce que le législateur aurait dû rationnellement vouloir, ou bien ce qu'il aurait décidé si sa pensée s'était portée sur tel ou tel objet.

Pour le droit canonique, la majorité des juristes s'accorde à voir dans le « *norma sumenda est* » du canon 20, rien moins que la reconnaissance par le législateur ecclésiastique d'une activité créatrice de droit en faveur du juge qui supplée au silence de la loi écrite <sup>37</sup>; mais quand nous entendons les mêmes auteurs faire remarquer que ce pouvoir de création juridique sera exercé par les tribunaux d'une façon toute concrète et sans tirer à conséquence pour l'avenir <sup>38</sup> (ce qui veut dire que la jurisprudence des tribunaux ne saurait valoir en dehors du cas jugé et n'est pas obligatoire pour le juge), nous nous demandons ce que vaut cette force créatrice de droit dont on nous parlait.

De fait, si ce pouvoir n'est pas à même de constituer, comme le pouvoir prétorien des Romains <sup>39</sup>, une norme de droit non seulement valable en dehors du cas concret, mais encore obligatoire pour le juge, nous ne voyons pas très bien en quoi il pourrait revendiquer d'être créateur de droit.

Pour ce qui est du droit civil, on sait qu'en Angleterre, les précédents judiciaires ont une autorité reconnue à l'effet d'établir

<sup>36</sup> A.-D. SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 234.

<sup>37</sup> Voir ci-dessus note 18. — Voir aussi S. D'ANGELO, *Le lacune nel vigente ordinamento giuridico canonico*, in *Saggi su questioni giuridiche*, I, Torino 1923, p. 70-73.

<sup>38</sup> A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 321, n° 312: « *Solutio tantum ligat personas et affipersonas pro quibus data est.* » G. MICHIELS, *Normæ Generales Juris Canonici*, Lublin 1929, p. 460-461, soutient le contraire.

<sup>39</sup> Voir à ce sujet S. ROMANI, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, Pars Generalis, p. 65, 113-116.

des règles de droit qui s'imposent aux jurisconsultes eux-mêmes<sup>40</sup>; mais cela est dû, semble-t-il, à ce que le Lord Chancellor « grâce à une fiction [ . . . ] se trouve investi d'une autorité quasi-législative, après coup et d'une façon toute empirique dans la mesure des besoins pratiques [ . . . ]<sup>41</sup> ».

Par ailleurs, si dans d'autres pays, en France par exemple, un mouvement a paru se dessiner, en vue d'attribuer à la jurisprudence des tribunaux la valeur du droit coutumier<sup>42</sup>, cependant il est à remarquer qu'on est loin d'être fixé sur les raisons qui devraient faire ériger en source normalement productive de règles cette jurisprudence qu'on prône<sup>43</sup>; et surtout, on est encore moins fixé sur l'autonomie de cette source de droit par rapport à la loi écrite<sup>44</sup>. Du reste il faut remarquer que ce mouvement a rencontré de fortes oppositions<sup>45</sup>.

Ainsi, il arrive un moment où l'interprète, privé de tout appui du côté de la loi écrite, doit chercher ailleurs les éléments de sa solution. Si, de toute évidence, on ne saurait dire qu'il fait alors œuvre d'interprétation de la loi écrite, on ne voit pas d'autre part comment considérer son activité comme créatrice de droit, si ses décisions ne sont pas obligatoires pour l'avenir. Ceci du reste est très prudent: on devine en effet l'insécurité à laquelle serait exposée la règle de droit, en raison des sautes brusques et déconcertantes d'opinion dans les tribunaux<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> S. ROMANI, *op. cit.*, p. 65-66.

<sup>41</sup> F. GÉNY, *op. cit.*, t. 2, p. 38-39.

<sup>42</sup> H. LANGLOIS, *Essai sur le Pouvoir prétorien de la Jurisprudence*, Caen 1897.

<sup>43</sup> M. PLANIOL, *Traité élémentaire de Droit civil*, 6<sup>e</sup> éd., Paris 1911, t. 1, p. 4 note I, cherche à le prouver par un rattachement direct à la coutume. — E. LAMBERT, *Une Réforme nécessaire des Etudes du Droit civil*, Paris 1900, p. 16-20, rejette la notion romano-canonique de la coutume, pour ne reconnaître que la coutume établie par les décisions de justice.

<sup>44</sup> R. SALLEILES, *Méthode historique et codification*, dans *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche*, Roma 1904, t. 9, p. 17: « On peut discuter et se demander si la jurisprudence constitue une source autonome à côté de la loi; je ne le crois pas. »

<sup>45</sup> E. GLASSON, *Les sources du droit*, dans les *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1900, t. 153, p. 504-505. — A. ESMEIN, *La coutume doit-elle être reconnue comme source du droit civil français?* dans le *Bulletin de la Société d'Etudes législatives*, 4 (1905), p. 540-544. — E. MEYNIAL, *Compte rendu critique du livre de F. Gény*, dans la *Revue historique de Droit français et étranger*, Paris, 25 (1901), p. 390-391; p. 376-377. — Voir surtout, F. GÉNY, *Méthode d'Interprétation*, t. 2, p. 35-38, 44-53, 264-266.

<sup>46</sup> Cette mobilité est reconnue par ceux-là même qui prônent la jurisprudence comme source de droit. Voir en effet M. PLANIOL, *Traité élémentaire de Droit civil*,

Est-ce à dire que l'activité de celui qui cherche à connaître ce que le législateur aurait décidé si sa pensée s'était portée sur tel ou tel objet, ou encore ce que le législateur aurait dû rationnellement vouloir, soit irréductible à une qualification? Entre la « réceptivité purement passive » de l'interprète de la loi écrite, et « l'activité créatrice du pouvoir législatif », n'y aurait-il pas place pour quelque chose d'intermédiaire? Ce quelque chose d'intermédiaire est très difficile à préciser; mais ne pourrait-on pas dire par exemple, que cette activité qui consiste « à interroger la raison et la conscience, pour découvrir en notre nature intime les bases mêmes de la justice [ . . . ]; et à s'adresser aux phénomènes sociaux, pour saisir [ . . . ] les principes d'ordre qu'ils requièrent <sup>47</sup> », que cette activité, malgré qu'elle prend l'aspect d'une très libre recherche scientifique, n'est au fond que l'interprète de ce droit qui domine le droit positif, et dont ce dernier n'est qu'une détermination <sup>48</sup>? Ne pourrait-on pas encore, pour lui donner plus d'autorité, y voir l'activité d'une véritable « institution » de droit naturel: le corps des juristes? Ne serait-ce pas, en effet, un des cas où il faudrait appliquer la notion d'« Institution », si importante dans le droit, et si justement remise en lumière de nos jours <sup>49</sup>? De fait on peut dire « qu'il n'y a [ . . . ] que deux philosophies juridiques [ . . . ]. La première est une vraie mystique de l'État: l'assimilation kelsenienne du droit et de l'État, et tous les totalitarismes [ . . . ] ne sont qu'une reprise d'un jacobinisme, qui ne date pas de la Révolution, mais des légistes, son mode socialiste ou socialisant en continuité avec son mode individualiste et libéral. C'est à ce refoulement arbitraire du social dans le souverain que s'oppose la philosophie institutionnelle <sup>50</sup>. »

t. 1, p. 6, note 4; il fait remarquer cependant qu'en fait une fixité est assurée à la jurisprudence des tribunaux par la tendance « des corps judiciaires, quels qu'ils soient [ . . . ] à se créer une tradition » (p. 45-46). — Voir de même les aveux de E. LAMBERT, *La Fonction du Droit civil comparé*, Paris 1903, t. 1, p. 19, note 1; p. 143, note 2; cet auteur cependant confie au jurisconsulte le soin de redresser les écarts de cette mobilité (*ibid.*, p. 18-22; 809-825).

<sup>47</sup> F. GÉNY, *op. cit.*, t. 2, p. 92.

<sup>48</sup> Voir plus haut note 31.

<sup>49</sup> R.-G. RENARD, *L'Institution, Fondement d'une Rénovation de l'Ordre social*, Paris 1933; *La Théorie de l'Institution, Essai d'Ontologie juridique*, Paris 1930; *La Philosophie de l'Institution*, Paris 1939.

<sup>50</sup> R.-G. RENARD, *La Philosophie de l'Institution*, Paris 1939, p. 190-191.

Ce ne sont que des questions que nous posons à de plus avisés. De toutes les façons, quand l'interprète se voit dépourvu de l'appui de la loi écrite, il doit se fier à lui-même: ce serait pour lui, non seulement un vice de méthode que de se réclamer encore de la lettre de la loi écrite, quand il la délaisse ouvertement, mais encore un manque de confiance en la raison pratique, où le Créateur a déposé les germes de moralité. Du reste, alors même qu'il scrute la lettre de la loi, pour en dégager les directives qu'elle contient, l'interprète ne joue pas un rôle purement mécanique: ses facultés doivent entrer en jeu pour découvrir et employer à propos de la formule qu'il analyse, les éléments objectifs de tout ordre, qui seuls la font valoir et la fécondent <sup>51</sup>. De fait l'interprète ne doit pas oublier que la raison humaine participe de cette « Sapientia » qui dirige tout avec mesure: « suaviter fortiterque ».

Voilà le rôle de l'interprète privé dans le droit.

Jean-Marie SALGADO, o.m.i.,

Les Cayes, Haïti.

<sup>51</sup> F. GÉNY, *op. cit.*, t. 1, p. 284-300, 355-383.

# Opinion et contingence

---

Dans un article, publié par cette Revue, il y a quatre ans<sup>1</sup>, j'avais essayé de déterminer le *Rôle de la Volonté dans l'Opinion*. De cette étude se dégagait en pleine lumière la très grande complexité psychologique de cet état de l'esprit à la recherche de la vérité. Cette complexité, d'où vient-elle ? Pourquoi caractérise-t-elle la marche de notre intelligence dans son acte opinatif ? Ces questions surgissent tout naturellement et il nous faut y répondre, ou du moins chercher à le faire, si nous voulons connaître à fond notre activité intellectuelle dans une de ses plus importantes manifestations.

Nous sommes en possession du principe fondamental qui nous permettra de les résoudre : toute faculté est puissance d'action par rapport à un objet déterminé — la vue est puissance de saisie d'un objet coloré ; la mémoire, puissance de reconnaissance de l'image en tant que déjà vue ; la volonté, puissance de tendance vers l'être en tant que revêtu de bonté, etc. C'est ce rapport transcendantal entre la puissance et son objet qui définit la faculté. Il faut donc qu'il y ait entre elle et lui une proportion rigoureuse. Si bien que, connaissant la constitution d'un objet, nous pourrions conclure ce que doit être la faculté destinée à le saisir. Et *vice versa*, connaissant la nature d'une faculté donnée, nous pourrions dire comment se présente l'objet vers lequel par essence tend cette faculté.

D'autre part, nulle faculté créée n'atteint son objet que par l'intermédiaire d'un acte, distinct à la fois de la faculté qui le pose et de l'objet qu'elle saisit par lui. L'acte est donc, lui aussi, tout entier tendu vers ce même objet ; par lui, il est défini dans son essence la plus rigoureuse. Dès lors, connaître la nature de cet objet nous conduira nécessairement à connaître celle de l'acte ; et *vice versa*, connaître la nature de cet acte nous permettra de découvrir celle de l'objet.

Appliquons ce principe à notre cas. Nous connaissons la psychologie complexe de cet acte intellectuel spécial qu'on appelle *opinion*.

<sup>1</sup> *Revue de l'Université d'Ottawa*, 15 (1945), p. 221 \*-246 \* ; 16 (1946), 2 \*-27 \*.

Nous voulons en avoir l'explication profonde. Puisque cet acte est *fait pour saisir* un objet précis, c'est dans et par cet objet que s'expliquera cet acte. Cet objet ne pourra être qu'un « quelque chose » dont la constitution corresponde exactement à la constitution de l'acte opinatif. Le problème posé tout à l'heure devient donc celui-ci : Quel est l'objet de l'opinion ?

Vaste problème que celui-là ! Cette question peut se comprendre de trois façons.

D'abord, quels sont les êtres à propos desquels l'homme peut former des opinions ? C'est, selon la formule des scolastiques, en chercher l'objet matériel.

Ensuite, ces êtres, sous quel aspect particulier l'homme les envisage-t-il quand il forme une opinion à leur propos ? C'est vouloir déterminer ce que les mêmes scolastiques appellent son objet formel.

Enfin, de quelle qualité doit jouir, de quel éclairage doit être illuminé l'aspect ainsi retenu, pour que nous puissions nous en former une opinion ? C'est préciser sa « raison formelle <sup>2</sup> ».

### — I —

La recherche de l'objet matériel ne nous occupera pas longtemps. Il est clair en effet que nous pouvons former des opinions sur n'importe quel être actuel ou possible : sur Dieu et les esprits, sur les corps vivants et les corps inanimés. Que l'on songe aux sciences physiques, chimiques, biologiques ; que l'on considère l'histoire ou la sociologie, la morale ou la philosophie ; que l'on regarde la critique artistique ou littéraire, partout, dans ces domaines, s'il y a des certitudes, il y a encore plus d'opinions.

Et cette constatation quasi expérimentale se justifie fort bien du point de vue des principes. L'opinion est en effet un acte de l'intelligence, nous l'avons vu. Or l'objet de l'intelligence, de toute intelligence, même de notre intelligence humaine, c'est l'être en tant que tel, c'est-à-dire tout ce qui existe ou peut exister. D'autre part, notre intelligence est essentiellement imparfaite ; elle reste, comme dit saint Thomas empruntant une formule de Proclus, « à l'horizon de l'intel-

<sup>2</sup> Ou en me servant des formules dans toute leur technicité : *objectum formale quod* (sous-entendu *cognoscitur*) et *ratio formalis sub qua* (sous-entendu *objectum formale cognoscitur*).

lect, au dernier rang des esprits<sup>3</sup> ». Il est donc évident que, en toute rencontre du moins, nous ne saisirons pas tous et chacun des êtres connus par nous, dans cette clarté fulgurante que requiert un assentiment certain donné en vertu du seul dynamisme de notre intelligence. Cela est vrai des êtres réels, des êtres concrets: ils entrent tous dans l'objet matériel de l'opinion.

Peut-on en dire autant des êtres de raison, comme les essences, les principes premiers, les raisonnements et tout ce qui touche à la logique? Il est clair que la crainte d'erreur ne saurait mordre sur le principe de contradiction ou sur celui de raison suffisante. Personne non plus ne peut hésiter à admettre que la circonférence est une courbe dont tous les points sont à égale distance de son centre. Par contre, respect des lois de la pensée dans le raisonnement inductif ou déductif; valeur des conclusions auxquelles ils aboutissent; interprétation d'expériences ou d'expérimentations, analyses et synthèses psychologiques ou scientifiques, tout cela peut présenter et présente souvent des points d'ombre où s'accrochera la crainte d'erreur et, par conséquent, tout cela fera partie de l'objet matériel de l'opinion. En seront exclues au contraire les essences, du moins celles qui demeurent au plus humble degré de complication et sont saisies par une sorte d'intuition, ainsi que les principes premiers, à condition qu'ils soient correctement énoncés et exactement compris. Il avait donc bien raison, saint Thomas, d'écrire: « De quolibet enim cognito potest homo opinari quod possit aliter se habere, nisi forte de primis principiis per se notis, quorum contraria non cadunt in existimatione<sup>4</sup>. »

## — II —

La question de l'objet matériel réglée, il nous faut aborder celle de l'objet formel, c'est-à-dire, il nous faut déterminer l'aspect qu'atteint l'intelligence dans les êtres, quand elle doit se contenter d'une adhésion opinative au lieu de l'adhésion de certitude vers laquelle elle tend par nature.

<sup>3</sup> Saint THOMAS, par exemple, *In IV Sent.*, d. 50, q. 1, a. 1, et *II Contra Gent.*, cap. 68, n° 6. — Voir mon *Intellectus et Ratio selon saint Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa 1936, p. 78-82.

<sup>4</sup> Saint THOMAS, *In I Post. Analyt.*, lect. 44, n° 8, éd. Léonine, I, p. 321 a.

Rappelons-nous les caractéristiques de l'acte opinatif: c'est un assentiment donné avec la conscience qu'il pourrait y avoir inadéquation entre ce à quoi il est donné et la réalité objective de la chose connue. D'où possibilité d'erreur. Cette possibilité provient de cette sorte d'obscurité dans laquelle l'objet s'obstine à rester malgré nos recherches. Et le résultat de cette obscurité, c'est que la chose se présente à nous comme existant, alors qu'elle pourrait fort bien ne pas exister, comme existant de telle manière, alors qu'en fait c'est de telle autre peut-être qu'elle existe. L'inhabitabilité de la planète Mars se présente à l'abbé Moreux comme donnée, alors qu'elle peut fort bien ne pas l'être. Le radium se présente à Pierre Curie et à sa femme comme un corps spécifiquement distinct du barium, alors qu'il n'est peut-être qu'une variété inconnue encore des réactions de ce même barium<sup>5</sup>.

Entre cette manière dont la chose est connue et les modalités propres à l'acte opinatif, il y a une véritable correspondance. En effet, dans l'acte opinatif, il y a assentiment positif (et, en un certain sens, total) à quelque chose de connu; dans l'objet de cet acte, il faudra qu'il y ait quelque chose qui est ou du moins qui paraît être, sinon l'assentiment donné ne serait pas possible. Dans l'acte opinatif, l'esprit prend conscience qu'entre la réalité objective de ce « quelque chose » et son propre assentiment il pourrait fort bien ne pas y avoir correspondance, ce qui est l'essentiel de la crainte d'erreur contenue dans toute opinion; or cette crainte d'erreur serait impossible si l'objet ne se présentait pas enveloppé d'une certaine obscurité, en d'autres termes, s'il ne se présentait comme tel sans doute, mais pouvant, en même temps, être d'une autre façon, ou même ne pas être du tout.

Or être et pouvoir cependant ne pas être; être tel, de telle nature, avec telles qualités et cependant pouvoir être autre, avec une nature et des qualités autres, c'est ce qu'on appelle *être contingent*. C'est donc sous l'aspect de contingent que l'intelligence opinante

<sup>5</sup> Ces deux exemples se basent le premier sur les travaux de l'abbé Moreux, *Les Enigmes de la Science*, Paris, Doin, 1926, p. 103-210, à propos de Mars; le second sur ceux des époux Curie dans les divers comptes rendus donnant le récit de leur découverte du radium. Voir ci-après, note 14.

atteint son objet. Le *contingent* sera donc à juste titre regardé comme l'objet formel de l'opinion.

Et nous pouvons faire la contre-épreuve, en partant de l'être envisagé comme nécessaire. En effet, l'être nécessaire, connu comme nécessaire, ne saurait être saisi par un assentiment instable et mélangé de crainte. Car si cet être est objectivement et par nature nécessaire, il ne peut pas ne pas être et il ne peut pas être autrement qu'il n'est: c'est l'essence même de la nécessité. Si d'autre part, par hypothèse de travail, je le connais comme nécessaire et si je conforme mon assentiment à ce que je vois et ai conscience de voir dans cet être, je ne puis donner qu'un assentiment excluant toute possibilité d'erreur, donc un assentiment à qui il manquera le constitutif formel de l'opinion. La prise de conscience d'une erreur possible serait, dans ce cas, totalement inexplicable et sans fondement aucun, et cela, qu'on regarde l'objet en lui-même dans sa réalité objective authentique ou qu'on se limite à l'aspect sous lequel l'envisage l'esprit qui opine. Et comme tout être est ou nécessaire ou contingent, apparaît également ou comme nécessaire ou comme contingent, si le nécessaire, en tant que tel et connu comme tel, ne peut fonder un assentiment opinatif, cet assentiment ne pourra se fonder que sur *le contingent, en tant que contingent*, c'est-à-dire, qu'il soit nécessaire ou non en lui-même, peu importe, pourvu qu'il se présente à l'esprit comme contingent.

Et cette doctrine rejoint toute la tradition philosophique, celle d'Aristote dont le P. Régis, o.p., résume ainsi la pensée: « Tout ce qui ne sera connu par l'intelligence ni dans ses principes constitutifs, ni dans sa cause efficiente par soi et nécessaire, mais par les seules apparences extérieures et dont l'activité révélera un ordre intelligible, une nature s'exerçant habituellement dans tel sens tout en gardant une possibilité pour la direction contraire, tout connaissable de cette sorte sera contingent et sera perçu dans un acte opinatif<sup>6</sup>. » Quels que soient les détails de cet exposé, il y a bien, aux yeux d'Aristote, ce que nous ont donné nos analyses: l'être apparaissant comme contingent, seul accessible à l'esprit dans l'opinion.

<sup>6</sup> RÉGIS, o.p., *L'Opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935, p. 108.

C'est ainsi que parle aussi saint Thomas: « De ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum *existimetur* possibile aliter se habere. » C'est la leçon des éditions courantes, mais la Léonine lit: « De ratione autem opinionis est quod quis *existimat*, *existime-tur* possibile aliter se habere. » Ce mot *existimare*, deux fois répété, montre nettement que le saint docteur ne pense pas à une contingence obligatoirement réelle, mais à un être apparaissant à l'esprit comme contingent, quelle que soit par ailleurs sa réalité objective<sup>7</sup>. Il le déclare plus nettement encore dans le *Commentaire sur les Seconds Analytiques*: « Circa omnia mediata quorum est demonstratio et scientia, potest quis *existimare* quod possibile sit aliter se habere, et ita potest ea opinari. Non enim opinio est solum de his quæ sunt contingentia in sui natura . . . , sed opinio est de his quæ *accipiuntur* ut contingentia aliter se habere, *sive sint talia sive non* <sup>8</sup>. »

Parmi les modernes, on ne se préoccupe que très peu de ces questions, cependant l'on rencontre des formules qui énoncent plus ou moins implicitement cette doctrine. Ainsi Locke, dans son *Traité de la Nature humaine*, enseigne que la probabilité suppose des raisons « dont le lien n'est ni *solide* ni *inaltérable*, ou du moins dans lesquelles l'on ne peut se rendre compte de ces deux caractères<sup>9</sup> ». Ce « lien » qui n'est, ou du moins ne semble, ni solide ni inaltérable correspond de toute évidence à ce qu'il y a de contingent dans l'objet de la probabilité, donc de l'opinion.

Kant, dans sa *Logique*, est beaucoup plus explicite: « La croyance est certaine ou incertaine, écrit-il. La certitude est une croyance accompagnée de la conscience de la nécessité. La croyance incertaine, au contraire, ou la non-certitude est accompagnée de la contingence ou de la possibilité du contraire de ce que l'on croit. Quand la croyance est insuffisante tant subjectivement qu'objectivement, il y a opinion<sup>10</sup>. » Donc pour Kant, cette insuffisance, caractéristique de l'opinion, ne peut venir que de ce que l'objet accepté

<sup>7</sup> *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 1, a. 5 ad 4.

<sup>8</sup> *In I Post. Analyt.*, c. 33, lect. 44, n° 8, éd. Léonine, I, p. 321.

<sup>9</sup> LOCKE, *Traité de la Nature humaine*, III p., sect. XI, trad. franç. par Maxime DAVID, Paris, p. 162.

<sup>10</sup> KANT, *Logique*, Introduction, p. IX, cité par JANET-SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, 14<sup>e</sup> éd., Paris, 1928, p. 705-706.

pourrait fort bien (nous en prenons la conscience très nette) être autrement, c'est-à-dire qu'il nous apparaît comme contingent. Cela ressort d'ailleurs, et clairement, des lignes qui suivent immédiatement la citation de tout à l'heure: « Ce que j'opine, ajoute en effet l'auteur, n'est regardé par moi que comme problématiquement certain; ce que je crois, je le crois comme assertoriquement certain mais non comme objectivement certain, c'est-à-dire, *nécessairement* valable, bien qu'il le soit subjectivement ou pour moi seul; enfin ce dont je suis certain, je l'affirme comme apodictiquement certain, c'est-à-dire, comme *nécessaire* objectivement et valable pour tout le monde. »

### — III —

L'objet formel de l'opinion est donc le *contingent*: voilà qui est acquis. Il s'agit maintenant de donner toute la précision possible et désirable à cette notion de *contingent*, prise non pas dans son sens universel, comme l'étudie la métaphysique, mais dans l'usage particulier qu'on en fait dans la question qui nous occupe: cela nous permettra de creuser plus avant dans la nature de l'opinion.

On pourrait mener cette recherche autour de deux aspects du contingent que je désignerai par deux mots chers aux logiciens, la *compréhension* et l'*extension*. Déterminer la *compréhension* du contingent, ce serait s'efforcer de découvrir les différentes manières dont il peut se réaliser. Étudier son extension, ce serait, pour chacune des disciplines dont est constitué le savoir humain, préciser ce qui par nature appartient à l'opinion, ou, du moins, ce dont on peut le plus facilement et le plus fréquemment se former une opinion. Les limites de cet article ne nous permettent de nous occuper que du premier de ces aspects, la compréhension du contingent.

La marche à suivre dans cette étude n'est pas absolument assurée. Il n'y a pas ici de tradition philosophique qui nous guide, du moins que je sache. Sans doute, il y a bien les diverses notations sur le contingent en général que les commentateurs grecs d'abord, les scolastiques ensuite, un Albert le Grand ou un Thomas d'Aquin ont tirées d'Aristote, des *Topiques* surtout, en les développant et les

complétant. Il y a aussi les pages du P. Richard, o.p.<sup>11</sup>, qui synthétise ces notions traditionnelles et les groupe autour de trois espèces de contingent, dites

*contingens ut in pluribus* ou *contingens natum*,  
*contingens ad utrumque* ou *contingens neutrum*,  
*contingens ut in paucioribus* ou *contingens rarum*.

Mais, si l'on compare cette doctrine avec des cas réels d'opinion que présente tous les jours la vie humaine, on n'arrive pas à faire cadrer le tout. À mon avis, la raison est en ceci : la position des scolastiques, tirée surtout de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, envisage, semble-t-il, l'ordre de l'opération et regarde l'action plutôt en tant que future. Elle se place au point de vue de l'éternité. Dans cette vision, un être quelconque est contingent ou nécessaire selon qu'il est, ou non, déterminé dans sa cause, efficiente surtout. Au contraire, à examiner des cas réels et concrets d'opinions scientifiques ou historiques, on constate que, dans l'immense majorité des cas, on se trouve en face soit de faits qui, par rapport à l'opinant, sont dans le passé, soit de phénomènes actuels indépendants du temps, en ce sens qu'ils se réalisent et dans le passé et dans le présent et dans l'avenir. Il est très rare, du moins quand il s'agit d'opinions scientifiques, qu'on ait devant soi des prévisions d'événements ou des phénomènes futurs.

À cause de cette difficulté, il m'a semblé de bonne méthode d'analyser des cas concrets et réels d'opinion, espérant y trouver ce en quoi consiste la contingence dont ils sont affectés et les conditions dans lesquelles peut et doit se réaliser cette contingence. Il serait fastidieux de reproduire ici dans le détail l'analyse de chacun des vingt cas qui m'ont servi. Je me contenterai d'en donner les résultats, quitte à les appuyer par un ou deux exemples.

#### — IV —

Une première série porte sur un fait ou un phénomène, qui a existé à un moment plus ou moins reculé de l'histoire, mais qui n'existe plus, au moment où un esprit humain quelconque forme

<sup>11</sup> Voir RICHARD, o.p., *Le Probabilisme moral et la Philosophie*, Paris 1922, pp. 24-30.

une opinion à son sujet. Telle l'extase de saint Paul au troisième ciel par rapport à saint Thomas; telles les circonstances du martyre de la Légion thébéenne pour l'historien qu'est Paul Allard; telle encore, pour Pastor, la destination précise et exacte de cette salle du Vatican où Raphaël étala ses fresques célèbres de la *Dispute du Saint Sacrement* ou du *Miracle de Bolsena*<sup>12</sup>; telles enfin des milliers et des millions d'autres opinions, portant sur la politique ou la guerre, les sciences ou les arts, la vie religieuse ou la vie économique. À propos de ces faits, il s'agit de décider de leur existence, des circonstances qui les ont entourés, de l'intention qui les a dirigés, des relations qui les enchaînent, de l'interprétation authentique à leur donner.

Tout cela, est-ce du contingent? Avant l'événement, oui. Car ces faits historiques auraient pu ne pas arriver, ou arriver d'une autre manière. Dieu seul en effet est nécessaire au sens fort du mot; les faits historiques, eux, dépendent souvent plus ou moins immédiatement du libre choix que font les volontés humaines. Mais après l'événement, ils ne peuvent plus ne pas être arrivés; ils ne peuvent plus davantage s'être produits d'une façon différente de celle qui, en fait, s'est réalisée dans les circonstances de lieu, de temps et de personnes au milieu desquelles, en fait, ils se sont réalisés. Ils sont donc devenus *nécessaires* par application pure et simple de l'axiome: *Præteritum transit in necessarium*. Donc en réalité et en fait, les historiens, économistes, critiques d'art qui émettent des opinions à propos de ces faits et de ces phénomènes du passé se trouvent devant du *nécessaire* et Dieu lui-même n'y peut rien changer. L'extase de saint Paul a eu lieu, je suppose, de telle sorte que furent ravis au ciel, non seulement l'âme de l'Apôtre, mais aussi son corps; Dieu n'est plus capable de faire qu'elle ait eu lieu sans le corps.

<sup>12</sup> Dans *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 175, a. 6 ad 1 et dans *De Ver.*, q. 13, a. 6 ad 1, saint Thomas admet l'opinion que, dans son extase au troisième ciel, saint Paul a été ravi avec son corps. — Paul ALLARD, dans *La Persécution de Dioclétien et le Triomphe de l'Eglise*, admet comme une opinion probable une version du martyre de la fameuse Légion (vol. I, p. 23-32 et dans vol. II, appendice, p. 351-352, il en discute le bien-fondé). — Enfin, pour ce qui regarde la *Camera della Segnatura* au Vatican, Louis Pastor admet comme opinion que cette salle était destinée à être la bibliothèque privée de Jules III. *Histoire des Papes*, traduction française par F. Raynaud, Paris, vol. VI, p. 544-546.

Mais ce contingent par nature avant sa réalisation, devenu objectivement nécessaire *post eventum*, dans quelle situation se trouve-t-il par rapport à l'esprit qui opine ? D'une part, il n'apparaît pas à cet esprit comme nécessaire, sinon il y aurait certitude et nullement opinion; d'autre part, il ne lui apparaît pas non plus avec cette contingence qui l'affectait avant qu'il arrivât. Cette contingence, tout comme cette nécessité, sont des attributs du fait réel; or, dans l'opinion, ce fait réel, ou bien nous ne l'atteignons pas du tout en lui-même, mais seulement par des indices ou signes reliés d'une façon non nécessaire au fait réel; ou bien nous ne l'atteignons qu'avec une lumière insuffisante pour découvrir, sans hésitation aucune, cette nécessité *post factum*. À la vérité, l'esprit sait parfaitement que c'est à la découverte d'un nécessaire qu'il est parti, mais ce nécessaire, l'esprit ne sait pas où il se trouve en fait. Saint Thomas sait très bien que si saint Paul a été ravi au ciel avec son corps, il est impossible qu'il le fût sans ce même corps (dans ce cas, la présence du corps est nécessaire). Mais est-ce ainsi que s'est réalisée l'extase ? saint Thomas répond : Oui, et il donne son assentiment à un objet de pensée qu'on pourrait énoncer ainsi : « saint Paul a été ravi au ciel corps et âme. » Qui ne voit cependant qu'il ne s'agit plus de l'objet dans sa réalité ontologique, restée, elle, obscure, mais d'un objet conçu tel qu'il apparaît à saint Thomas, admis pour des raisons jugées suffisantes à légitimer un choix positif et total, quoique accompagné d'une crainte de se tromper. Et cet objet (qu'on peut, pour faire bref, appeler *objet de pensée logique* en l'opposant au fait historique pris en lui-même qui sera dit alors *objet de pensée ontologique*), c'est lui qui est contingent, c'est lui qui est donné, affirme-t-on, tout en ayant nettement conscience que peut-être n'a-t-il pas été donné en réalité.

C'est donc en présence d'une *contingence logique* que se trouve l'esprit. Ce n'est pas cependant — qu'on le remarque avec soin — une contingence *subjective* (au sens péjoratif surtout où facilement l'on entend ce mot), parce que les motifs intellectuels qui fondent l'assentiment ont une valeur vraiment objective. Malgré tout, cette contingence ne trouve pas son fondement dans l'objet ontologiquement réalisé, il y a tant d'années ou de siècles; mais, d'une part,

dans la capacité de l'esprit opinant à adopter l'une ou l'autre des deux parties de l'alternative, et, d'autre part, dans son impuissance à exclure absolument la possibilité du membre qui n'a pas été choisi.

Et cela est si vrai que le jour où l'esprit réussira d'une façon ou d'une autre à éliminer cette contingence logique de l'objet auquel il assentit, le jour où on lui montrera l'impossibilité positive de la contradictoire, ce jour-là, l'objet de pensée logique deviendra lui aussi nécessaire, c'est-à-dire, il ne pourra plus, même pour l'esprit ex-opinant, être autrement qu'il n'est. Alors — et alors seulement — cet objet apparaît comme véritablement identique à l'objet ontologique. La certitude est acquise ! Dans ce passage de l'opinion à la certitude que subit alors l'esprit, qu'est-ce qui a changé ? Ce n'est nullement l'objet ontologique, immuable depuis des siècles peut-être, c'est uniquement l'objet logique, c'est-à-dire l'objet tel qu'il apparaissait.

— V —

Une seconde série d'opinions comprend celles que l'on forme à propos de phénomènes actuels et indépendants du temps au sens précisé ci-dessus. Telle est l'opinion de Lavoisier, dans un *Mémoire* présenté à l'Académie des Sciences en 1777 sur la nature de la combustion<sup>13</sup>; telle est la pensée de Pierre Curie sur l'existence du polonium et du radium spécifiquement distincts l'un du bismuth et l'autre du barium<sup>14</sup>; telle est l'existence, vraisemblable pour le professeur Houllevigue, d'un nuage interstellaire, absorbant la lumière astrale<sup>15</sup>; telle est l'inhabitabilité de la planète Mars pour l'abbé Moreux<sup>16</sup>; telle est l'origine animale des phosphates sous-marins

<sup>13</sup> Voir LAVOISIER, *Œuvres complètes*, publiées par les soins du ministère de l'Instruction publique, Paris 1862, vol. II p. 225-233.

<sup>14</sup> Voir PIERRE CURIE, *Œuvres*, publiées par les soins de la Société française de Physique, Paris, 1910, vol. I, p. 335-338 pour le polonium, 339-342 pour le radium. Je prends ces deux rapports qui font le point à un moment des recherches; plus tard, chacun sait que les époux Curie sont arrivés à la certitude sur ces deux nouveaux corps.

<sup>15</sup> Voir HOULLEVIQUE, professeur à la Faculté des Sciences de Marseille, *Que savons-nous de notre Galaxie ?* dans *Science et Vie*, mai 1932, p. 353-354.

<sup>16</sup> Voir MOREUX, *ouvrages cités* note 5 ci-dessus. Inutile de faire remarquer que je n'ai pas à prendre parti, du point de vue scientifique, dans les controverses, ni à tenir compte de l'évolution scientifique de la question. En juin 1949, les *Études* des PP. Jésuites ont donné (pp. 321-331) un travail de Pierre Gaufroy sur *L'énigme de la vie martienne*.

pour plus d'un géologue<sup>17</sup>; telle est enfin la nature de pile électrique d'une sorte de vase, trouvé en 1926, au cours des fouilles, près de Bagdad, pile qui remonterait aux environs de l'an 250 avant le Christ<sup>18</sup>, etc.

Si l'on analyse ces exemples et d'autres encore, on constate que les opinions de cette série portent

1° *sur le fait de l'existence actuelle* de certains phénomènes; c'est le cas du nuage interstellaire absorbant la lumière astrale, qu'étudie M. Houllevigue;

2° *sur la formation, et le processeus qui y préside*, d'un être déterminé actuel, donc processus qui fonctionne aujourd'hui et que l'on peut étudier; c'est le cas de la formation des phosphates sous-marins;

3° *sur la nature d'un phénomène* que l'on peut à volonté provoquer et analyser, ou d'un être que l'on peut examiner à loisir. Et ce mot de *nature* devra se prendre tantôt au sens philosophique d'essence comme lorsque Platon veut, à travers les choses sensibles, déterminer la nature de la beauté ou de la justice<sup>19</sup>; tantôt au sens scientifique, comme dans le cas de la distinction spécifique du radium d'avec le barium; tantôt enfin au sens courant et vulgaire, comme à propos de cet appareil qui serait une pile électrique construite il y a 2000 ans;

4° *sur une propriété actuelle essentielle ou simplement accidentelle* d'un être ou d'un phénomène, par exemple, l'habitabilité ou son impossibilité, de la planète Mars, ou encore l'homogénéité plus ou moins parfaite de ce que les géologues appellent la pyrosphère<sup>20</sup>;

5° *sur le sens exact ou la portée précise d'un texte littéraire, historique ou juridique*; telle la réponse négative de l'excellent juriste canadien, M<sup>e</sup> Léo Pelland, à la question: Le Code de procédure civile

<sup>17</sup> Voir HAUG, *Traité de Géologie*, vol. I, 4<sup>e</sup> tirage, Paris, 1927, p. 118-119.

<sup>18</sup> Voir dans *La Nature*, du 12 février 1939, p. 100, la note anonyme intitulée *Une pile électrique datant de 2.000 ans*.

<sup>19</sup> Voir PLATON, *La République*, I. V, 478d.

<sup>20</sup> Voir HAUG, *op.cit.* vol. I, p. 327-329: « Au-dessous de la lithosphère se trouve une zone continue, la pyrosphère constituée par un magma fondu à une haute température . . . La composition de ce magma est *probablement* variable dans sa partie supérieure seulement . . . A une plus grande profondeur, il est probable que sa composition est plus homogène. »

de Québec aux termes duquel un défendeur peut être assigné « devant le tribunal du lieu où la demande lui est signifiée personnellement » autorisait-il la Cour d'appel à se reconnaître compétente dans une cause qui n'appartenait à cette Province ni quant aux personnes, ni quant aux faits litigieux<sup>21</sup> ?

6° *enfin sur les relations entre deux phénomènes ou deux êtres*, relations qui seront la plupart du temps des relations d'effet à cause ou *vice versa*, de signe à chose signifiée: on pourrait en voir un cas dans les opinions touchant l'influence des taches solaires et de leurs variations sur les aurores boréales.

Dans ces cas auxquels l'on peut, je crois, ramener toutes les opinions qui n'appartiennent pas à l'histoire, avons-nous du contingent ? Oui, de toute évidence, si on envisage les objets de ces opinions comme des êtres créés; mais la question n'est pas là.

Si c'est comme existant en acte et étant ce qu'ils sont actuellement qu'on considère ces objets, alors nous avons du *nécessaire*; car ils ne peuvent pas être et en même temps ne pas exister, ni être ce qu'ils sont et en même temps être autrement. Cette nécessité peut fort bien être dite *nécessité in facto*.

Certains de ces objets ne peuvent avoir que cette seule nécessité, parce que, non seulement ils sont contingents au même titre que n'importe quel être créé, mais de plus il est de leur nature de pouvoir être changé. Ainsi le fait de la non-compétence des tribunaux québécois dans les litiges étrangers à la province de Québec dont parle M<sup>e</sup> Léo Pelland, une loi de la Législature pourrait leur donner cette compétence.

Un bon nombre au contraire, à cette nécessité que j'appellerais *commune*, en ajoutent une autre: celle qui découle de ce que ces objets appartiennent à l'essence d'un être ou d'un phénomène, soit comme note essentielle, soit comme propriété. On sait en effet que les essences sont d'une nécessité, au moins hypothétique, donc également tout ce qui s'y rattache par un lien absolu. Si la planète

<sup>21</sup> J'utilise ici la réponse qu'a bien voulu m'adresser M<sup>e</sup> Léo Pelland, en 1937, à l'enquête que je faisais alors auprès de certains maîtres en sciences, droit ou histoire, sur la psychologie de l'opinion. Que M<sup>e</sup> Pelland reçoive ici mes sincères remerciements d'autant plus vifs qu'il a été un des rares enquêtés qui ont trouvé le temps de répondre à mes questions.

Mars existe dans telles conditions atmosphériques que décrit l'abbé Moreux, il est nécessaire qu'elle soit inhabitable.

Nous nous trouvons donc devant des objets de pensée qui sont nécessaires, au moins de cette nécessité que je viens d'appeler *nécessité in facto*. Nous n'y trouvons donc pas de contingent. Seulement, dans chacun des exemples étudiés, l'objet d'opinion n'apparaît pas lui-même tel qu'il est objectivement et dans la réalité. On ne voit pas que le vase découvert près de Bagdad soit en fait une pile électrique. On ne constate pas cette transformation que subissent dans le fond des mers, les squelettes de vertébrés par laquelle se formeraient les phosphates sous-marins. On ne peut atteindre le nuage stellaire, mais seulement certains caractères du spectre, constatés dans la constellation Persée, qui ne peuvent s'expliquer que par la présence d'un nuage invisible, lequel absorbe les vapeurs de calcium etc. Il faut donc dire que l'objet de pensée auquel adhère l'esprit des savants qui acceptent ces diverses opinions n'est que l'objet tel qu'il leur apparaît, étant donnés les indices et analogies constatés et les déductions qu'ils en tirent. C'est donc ce que j'appelais tout à l'heure un *objet logique*, qui se présente tel sans doute, mais qui pourrait fort bien être autrement dans la réalité et même se présenter autrement. C'est donc lui qui est contingent de cette *contingence logique* qui explique seule la possibilité de l'opinion dans tous ces cas. Et c'est en lui aussi — et seulement en lui — que disparaît la contingence pour faire place à la nécessité, lorsque le savant parvient enfin à découvrir les arguments ou preuves apodictiques qui donnent l'évidence et fondent la certitude. Ce fut le cas de P. Curie dans ses travaux sur la distinction chimique entre le radium et le barium; en d'autres termes quand, ayant accumulé observations et analyses, il parvint à constater avec évidence l'identité réelle et objective de l'objet de pensée logique avec l'objet ontologique.

— VI —

Reste la troisième série d'opinions: celles qui prévoient un événement ou phénomène futur. C'est à propos de ces événements futurs que s'applique, et à fond, le mot de saint Thomas: « Contin-

gentia respicit ordinem causæ<sup>22</sup>. » Le contingent en effet est ce qui peut être ou ne pas être; le nécessaire au contraire, ce qui ne peut pas ne pas être. Dès lors contingence et nécessité dépendent directement et avant tout de cette cause qui a la puissance de réaliser tel événement, de mettre hors du néant tel phénomène. Et cette cause-là, c'est la cause efficiente. Si cette cause ne peut pas ne pas agir; si agissant, elle ne peut pas ne pas agir de telle façon, l'effet qui en sortira sera nécessaire. Si au contraire, munie de tout ce qui est requis à son action, cette cause peut agir ou ne pas agir; si, agissant, elle peut agir de telle façon ou de telle autre, l'effet qu'elle produira dans de telles conditions ne pourra être que contingent.

D'autre part, c'est de la fin à obtenir que dépend l'action de la cause efficiente, et par conséquent son effet: non seulement l'existence de cette action, mais aussi sa spécification et par contre-coup non seulement l'existence de l'effet à produire, mais aussi sa nature et les modalités de cette nature. C'est dire que la contingence ou la nécessité de ce même effet dépendent, elles aussi, de la fin que poursuit la cause efficiente et de la nécessité ou de la non-nécessité où se trouve l'agent de tendre ou de ne pas tendre vers cette fin.

Et comme tout agent qui n'est pas Dieu travaille nécessairement sur quelque chose qu'il transforme ou simplement modifie, cet agent, même considéré sous l'influence de la cause finale, devra s'adapter aux exigences intrinsèques ou extrinsèques de ce quelque chose, de ce sujet, de cette matière, pour utiliser les termes techniques des scolastiques. Un sculpteur ne travaille pas le bronze comme il travaille l'argile, et un père de famille, s'il est éducateur avisé, n'élève pas ses filles exactement comme ses garçons. C'est pourquoi, dans la contingence ou la nécessité, souvent de son existence, toujours de ses modalités, l'effet à prévoir dépendra de la cause matérielle, c'est-à-dire de la nature et des exigences du sujet qui « pâtit » l'action de la cause efficiente.

<sup>22</sup> Saint THOMAS, *In I Periherm*, cap. IX, lect. 14, n° 21 de l'édition Léonine. A vrai dire, ce mot, dans son contexte, n'a pas cette valeur absolue. Voici tout le passage: « Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere non tollitur ejus contingentia quæ respicit ordinem causæ ad effectum, tamen certissime [un autre texte porte *verissime*] et infaillibiliter oculus hominis Socratem sedere, dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso jam determinatum est. »

Ainsi, la contingence d'un être, d'un phénomène se trouve donc véritablement en dépendance de la relation qui existe entre lui et ses trois causes efficiente, finale et matérielle. Il ne saurait être question de la cause formelle, parce que, selon le mot très juste de saint Thomas: «*Necessitas consequitur rationem formæ*<sup>23</sup>.» Et c'est évident: la forme est cet élément qui détermine un être à être cet être-là et non cet autre. S'il existe, cet être ne peut pas ne pas avoir cette forme-là et cette forme ne peut pas ne pas être ce qu'elle est. Le concept même de forme implique donc celui de détermination et de nécessité; il exclut dès lors toute idée d'indétermination d'où pourrait surgir une détermination quelconque.

Ainsi si nous voulons pénétrer à fond ce qu'est la contingence, objet formel de cette opinion qui prévoit un événement ou un phénomène futur, il nous faut l'étudier dans sa triple dépendance par rapport aux causes efficiente, finale et matérielle. Seulement la cause efficiente se présente sous deux aspects qui vont influencer très différemment sur la formation de l'opinion. Elle est en effet tantôt soumise au déterminisme de la matière dont les lois sont souvent bien peu connues et tantôt elle s'en trouve libérée et se trouve donc indifférente, en soi, à agir ou à ne pas agir, à produire tel effet ou tel autre. Notre analyse ne saurait négliger ce double aspect.

## — VII —

Commençons donc par l'examen de la cause efficiente soumise au déterminisme des lois de la nature. Ce sera le cas des phénomènes à prévoir dans le cadre des sciences positives: physique, chimie, biologie, minéralogie, astronomie, etc. À première vue, aucune contingence possible ici. Les causes, ou si l'on veut, les antécédents sont nécessités à agir de telle façon bien déterminée, dès que les conditions prérequisées sont réalisées. L'effet, lui aussi, est prédéterminé dans et par sa cause, et cela quant à son existence, quant à sa nature propre et quant aux différentes modalités de cette nature. La prévision en est donc certaine et l'opinion ne saurait trouver place ici. N'est-ce pas d'ailleurs à cause de la rigueur de ce déterminisme que les astronomes sont capables de préciser, des siècles

<sup>23</sup> Voir saint THOMAS, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, p. 86, a. 3.

à l'avance, le jour, l'heure, la minute des éclipses, le passage de chaque comète, etc.; que les chimistes sont capables de vous dire la réaction de toute solution de chlorure de sodium traversée par un double courant d'ammoniaque et de gaz carbonique. Et cependant, malgré ces apparences, il y a place — et très large — pour la contingence de l'effet et donc pour l'opinion qui porterait sur cet effet.

D'abord à cause de la faiblesse innée de l'esprit humain. Très souvent, même en notre siècle d'étonnantes découvertes scientifiques, nous ne connaissons que très peu de choses sur la matière et ses lois. Il y a donc toujours à se demander si l'on possède toutes et chacune des conditions requises pour l'application d'une loi que le savant regarde comme bien établie; si on peut évaluer à leur portée exacte l'influence de chacune de ces conditions sur l'effet à prévoir. Il est clair que l'ignorance ou une évaluation inexacte d'une de ces conditions entraînera une erreur dans la prévision. L'objet de notre jugement se présentera alors comme pouvant être autre qu'il ne nous apparaît, ce qui est précisément la contingence logique propre à l'opinion. Aussi les hommes de science sont-ils les premiers à reconnaître que les lois ne sont que des lois *statistiques*, c'est-à-dire résumant ce qui a été constaté pour les cas observés dans le passé, incapables par contre de donner pour l'avenir, autre chose qu'une probabilité, qui croîtra d'ailleurs avec le nombre des constatations scientifiques faites.

Ensuite — et surtout, — en vertu des conditions objectives dans lesquelles les causes efficientes exercent leur activité et produisent leur effet. Puisque, par hypothèse de travail, nous sommes dans le domaine des sciences physiques où règne le déterminisme absolu, la cause agira selon sa nature et l'effet sera produit. Aucune hésitation, semble-t-il, n'est possible: où règne le déterminisme nécessitant, règne aussi la certitude sans ombre.

Ce serait le cas, si la cause efficiente (ou, si l'on veut, les antécédents) du phénomène à prévoir n'était pas sujette à des influences extrinsèques. C'est ainsi que, connaissant la marche de la terre, les évolutions de la lune et la position du soleil, les astronomes peuvent prévoir, sans la moindre crainte d'erreur, la date, la durée, le point de visibilité des éclipses. Et cela, semble-t-il, parce que les lois astrales

et les révolutions des sphères célestes fonctionnent imperturbables dans l'espace infini.

Il n'en serait pas ainsi — du moins nécessairement — si la cause, pour pouvoir entrer en activité et poser son action propre, dépendait d'un ou de plusieurs agents extérieurs à elle-même. Ici, c'est l'évidence même, pour prévoir avec certitude l'effet attendu, il faudrait: 1° connaître, et avec certitude, tous et chacun de ces agents extérieurs; 2° mesurer, et avec certitude, l'influence exacte de chacun sur l'activité de la cause en question; 3° préciser, et avec certitude, les actions et réactions que ces agents peuvent exercer, et exercent en fait, les uns sur les autres, ainsi que la répercussion que tout cela aura sur l'activité de cette même cause.

Qui ne voit que cette condition sera bien rarement remplie, si même elle l'est jamais ! Possible s'il n'y avait qu'un ou deux agents à connaître, la certitude de l'effet à prévoir deviendra rapidement impossible dans la mesure même où se multiplient les agents extérieurs et où se complique l'enchevêtrement de leurs actions et réactions mutuelles. L'objet ontologique sur quoi devrait porter notre jugement s'éloigne de plus en plus pour ne nous laisser à saisir qu'un objet logique. Et nous nous rendrons compte très nettement que cet objet logique pourrait fort bien être autrement qu'il ne se présente à nous. C'est donc à cette contingence logique que nous arrivons alors, objet formel de l'opinion, et ce sera à cet état d'esprit qu'il faudra nous arrêter. Ce sera là un cas favorable, car souvent cet objet logique nous apparaîtra si peu que nous devons nous contenter d'une conjecture ou «*suspicio*» plus ou moins vague, bien plus, suspendre tout assentiment, même simplement esquissé, pour nous en tenir au doute pur et simple.

Nous avons, ce me semble, un exemple typique de cette situation dans les prévisions météorologiques données pour telle journée précise. La multiplicité des agents qui influent sur la pression barométrique, sur la production des vents, sur la formation des nuages, sur les précipitations des pluies est trop grande; leurs actions et réactions mutuelles sont trop difficiles à constater; leur variabilité est trop insaisissable pour que l'on puisse prévoir (mis à part certains phénomènes de première grandeur et extraordinaires) le temps qu'il fera, en tel endroit, dix jours plus tard, ou même cinq ou six. Il est pratiquement impos-

sible de chercher, dans de telles prévisions non seulement une certitude, mais simplement une opinion proprement dite. Ce ne sera toujours qu'une conjecture plus ou moins aventurée. Par contre, il sera beaucoup plus facile de prévoir le rendement d'une récolte, étant connues la superficie du champ ensemencé, la qualité et le degré de préparation du terrain, la qualité de la semence, la moyenne des précipitations atmosphériques dans la région ainsi que sa température moyenne par année. Ici, les éléments, pour complexes qu'ils soient, sont beaucoup moins nombreux, sont plus stables et peuvent être plus facilement connus.

Nous avons supposé en tout cela que l'effet serait nécessairement donné une fois posée l'action normale de l'agent et que, dès lors, nous pourrions prévoir cet effet, dans la mesure même où nous pourrions prévoir, ou simplement constater, l'activité de l'agent et le mode suivant lequel il la réalise. Mais une question se pose tout de suite: admettons que nous connaissions et cette activité et son mode de réalisation, l'effet, lui, va-t-il se réaliser d'une façon nécessaire ou d'une façon contingente ?

D'une façon nécessaire si sa réalisation dépend exclusivement et uniquement de la seule opération causale, et la prévision de cet effet ne pourra être alors objet que d'un jugement certain, sans place aucune pour un jugement opinatif. Cela s'impose, puisque du côté de l'agent, nous aurons, dans cette hypothèse, la nécessité que j'ai appelée plus haut *nécessité in facto*; du côté de l'effet nous aurons le déterminisme physique fonctionnant dans des conditions idéalement parfaites.

Mais c'est là un cas qui jamais, ou presque, je crois, ne sera réalisé. Toute opération d'un agent corporel n'est, et ne peut être, que transitive, c'est-à-dire elle produit son effet ou terme en dehors de l'agent, dans et sur un « sujet » qui, lui, est matériel. Or ce « sujet » c'est-à-dire ce corps qui va recevoir l'action, dans lequel et sur lequel cette action va produire l'effet, peut avoir lui-même certaines exigences intrinsèques découlant de sa nature, qui, non satisfaites, pourront fort bien rendre inutile l'action de l'agent et empêcher la production de l'effet. Le même feu détruira du bois ou même du fer et cependant laissera intacte l'amiante. La production de l'effet dépend, diraient les anciens scolastiques, de la puissance passive du

patient. Ou bien ce corps, sujet récepteur de l'action de l'agent, pourra lui-même être soumis à certaines conditions extrinsèques qui, elles, aboutiront au même résultat de rendre impuissante l'activité de l'agent. S'il s'agit de produire à 100 degrés centigrades l'ébullition d'une masse d'eau, il ne faudra pas que celle-ci soit contenue dans un vase clos.

Dans tous ces cas, la prévision de l'effet à produire dépend évidemment de la connaissance que possède l'esprit, d'abord de la nécessité *théorique et abstraite* de toutes les exigences et de toutes les conditions dont nous venons de parler et qui varieront suivant la nature des phénomènes et effets à produire; ensuite de la réalisation *concrète* de toutes ces exigences et conditions dans les cas précis à propos desquels on prétend hasarder une prévision. Dans certains cas, l'on pourra atteindre à cette double connaissance d'une façon suffisante pour permettre la certitude de cette prévision. C'est ainsi que l'industriel peut mesurer avec une certitude rigoureuse la qualité de l'acier qu'il veut obtenir, de même que son coefficient précis de résistance et de flexibilité, la température stable de son four comme la quantité et la nature des éléments chimiques à introduire dans la masse en fusion. Si au contraire, l'on ne parvient pas à cette connaissance assez rigoureuse, on aura, du point de vue de la psychologie de l'opinion, une situation assez semblable à celle que nous avons trouvée dans l'opinion portant sur des faits du passé, à savoir un objet de pensée logique qui pourrait ne pas correspondre à l'objet ontologique. Nous sommes donc de nouveau devant une véritable contingence de l'effet, puisque malgré le déterminisme des lois physiques, l'effet pourrait se réaliser ou ne pas se réaliser, se réaliser de telle façon ou de telle autre. L'opinion trouve donc sa place et s'impose même aux dépens de la certitude.

Cette contingence dans les effets de causes naturelles n'aurait donc d'autre source que l'ignorance plus ou moins inévitable et temporaire, plus ou moins étendue aussi, des conditions dans lesquelles ces causes peuvent et doivent agir? Faut-il ajouter à cette première source, la part d'indéterminisme qui entrerait nécessairement dans toute opération matérielle? Je ne parle pas, ici, de cet indéterminisme que des découvertes récentes ont obligé les savants à admettre à l'échelle des infiniment petits, dans le monde des atomes et des électrons. Je

parle d'un indéterminisme qui se rencontrerait à l'échelle normale, dans le monde macroscopique.

Il consisterait en ceci: tout être corporel, toute cause matérielle par conséquent, est composé de matière et de forme, au sens aristotélicien. La matière, pure puissance, infinie de puissance, reçoit une forme substantielle et est ainsi déterminée sur un point, mais elle reste en puissance sur tous les autres. C'est pourquoi, en regard de ceux-ci, le composé lui-même doit être regardé comme en puissance: ontologiquement déterminé sous un aspect, il reste indéterminé sous tous les autres. D'autre part, *operari sequitur esse*; il sera donc également en puissance et par conséquent indéterminé quant à son action. Il suffira alors que cette cause matérielle rencontre des circonstances favorables pour que cette indétermination s'actue et produise, non pas l'effet attendu, mais un autre totalement imprévu. Cette indétermination *négative* (comme l'appelle M. de Koninck, pour la distinguer de l'indétermination *positive*, caractéristique de la liberté), expliquerait tous les cas de hasard: « Envisagé sous le rapport de l'indétermination négative, écrit le professeur de Québec, tout effet naturel futur peut être incertain, non seulement parce qu'il peut ne pas répondre à l'intention de la nature, mais aussi parce qu'aucun des effets intentionnés [ sic ] n'est suffisamment prédéterminé dans sa cause <sup>24</sup>. »

Ce n'est pas le lieu de discuter la théorie de cet indéterminisme ontologique. Mais, même si on pouvait l'admettre telle quelle, y aurait-il là une source vraiment nouvelle de cette contingence logique, objet formel du jugement opinatif ?

Que cette doctrine d'un indéterminisme négatif soit exacte pour la matière prime envisagée *in abstracto*, nul de ceux qui admettent l'hylémorphisme ne saurait le nier. Mais n'oublie-t-on pas qu'une fois actée et déterminée par une forme substantielle quelconque, il y a un composé corporel constitué de cette matière première qui est, non plus abstraite, mais bien concrète ? et ce composé est doué d'une unité essentielle authentique et donc d'une détermination bien authentique, elle aussi. Parler alors à son sujet d'une indétermi-

<sup>24</sup> Voir Charles DE KONINCK, *Réflexions sur le problème de l'indéterminisme*, dans *Revue thomiste*, 1937, p. 233.

nation même négative, c'est simplement dire que ce composé, étant ce qu'il est, n'est pas actuellement ce en quoi il pourra être transformé, advenant la réalisation des conditions favorables. Mais qui ne voit que si cette transformation se réalise, elle ne le pourra que selon des lois qui, elles, seront parfaitement déterminées, et qui aboutiront à un nouveau composé bien déterminé lui aussi, et ne pourront aboutir qu'à ce composé-là et non pas à un autre ? Quand le « hasard » veut qu'une vache mette bas un veau à deux têtes, ce résultat « monstrueux » est le fait de la rencontre de deux ou plusieurs séries d'antécédents biologiques bien déterminés, agissant d'une façon bien déterminée et qui ne pourraient pas faire que le veau en question ait quatre queues ou huit pattes. Que nous les connaissions, ces causes, ou que nous les ignorions, cela ne change rien à l'affaire. Quand le « hasard » amena le bouillon de culture de Sir Alexandre Flemming, l'inventeur de la pénicilline, à produire ces champignons microscopiques que le savant n'attendait pas du tout, ce « hasard » l'a fait selon des lois inconnues de nous, mais existant en réalité et parfaitement connues de Dieu ; et l'actualisation de la préparation en question ne pouvait pas donner autre chose que ces champignons-là. Qu'elles existent, ces lois et ces conditions, la preuve en est que, pour la pénicilline, on les connaît aujourd'hui. Et, si la production des veaux à deux têtes était plus fréquente et plus facile à observer, on pourrait en découvrir les lois et devenir capables de fabriquer ces sortes de veaux et même, si c'était l'intérêt de l'humanité, à les fabriquer en quantités industrielles.

Dans cette indétermination négative, il n'y a donc pas une raison nouvelle de contingence ontologique pour ce qui regarde l'effet, pris comme un être dépendant, dans son existence comme dans sa nature et ses propriétés, de causes efficientes inconnues, agissant dans des circonstances inconnues et selon des lois non encore découvertes, sur tel composé de matière première et de forme substantielle. Il n'y a pas non plus de raison *nouvelle* de contingence logique de l'effet par rapport à la connaissance que peut en avoir l'esprit humain. Il y a simplement, chez nous, pour ces cas extraordinaires et « monstrueux », une ignorance plus grande et de ces circonstances et de ces lois comme aussi de leur fonctionnement, si bien que, par rapport

à ces effets, non seulement nous ne pouvons pas nous en former une opinion, mais même une prévision quelconque. Il avait donc bien raison de dire, Émile Borel: « La caractéristique des phénomènes que nous appelons fortuits, c'est de dépendre de causes trop complexes pour que nous puissions les connaître toutes et les étudier <sup>25</sup>. » Dans le même sens, Henri Poincaré disait que s'il existait un esprit assez puissant pour connaître toutes et chacune des lois de la nature et leur fonctionnement précis, il ne pourrait rien exister, pour cet esprit, qui lui soit imprévisible et cela avec la certitude la plus absolue. Or, nous autres philosophes chrétiens, nous savons qu'existe cet Esprit et il s'appelle DIEU.

C'est ainsi que le contingent pénètre même dans le domaine de la nature non douée de liberté. Ce contingent, quand c'est celui des causes qui normalement réussissent à produire leur effet, rejoint ce que saint Thomas appelait *contingens ut in pluribus* et saint Albert le Grand, *contingens natum*. Les effets en sont prévisibles et peuvent être objet d'opinion, du moins quant à leur existence et à leur nature, car leurs modalités restent trop souvent, par rapport à notre esprit, indéterminées dans leurs antécédents. Si ce contingent est celui des causes produisant des « monstres » ou ces effets dits fortuits, il rejoint ce que saint Thomas appelait *contingens ut in paucioribus* et saint Albert le Grand *contingens rarum*. De tels effets, même quant à leur existence et à leur nature restent, pour nous, trop dans la contingence pour être prévisibles simplement par une prévision opinative; tout au plus peuvent-ils engendrer quelque vague soupçon, et encore !

#### — VIII —

Dans les cas des agents naturels, la nécessité de leur nature et le déterminisme de leur opération semblaient, à première vue, rendre impossible la crainte d'erreur, dans la prévision de leurs effets futurs, et, par contre-coup, rendre impossible la formation de toute opinion à leur sujet, au profit de la certitude. Dans le cas des causes libres, c'est le contraire: totalement indéterminées dans leur être et dans leur opération, indifférentes à agir ou à ne pas agir, à choisir telle action ou telle autre, elles semblent interdire à l'esprit, quand

<sup>25</sup> Emile BOREL, *Le Hasard*, Paris 1914, p. 7.

il s'agit de prévoir un de leurs effets possibles, tout assentiment, surtout tout assentiment positif et total, indispensable à la réalisation de l'opinion. Et pourtant, même dans les causes libres, la consistance de jugement peut être assez forte pour nous permettre de former une authentique opinion. Voyons pourquoi et à quelles conditions.

Qu'il y ait des opinions qui portent sur un phénomène futur dépendant d'une cause libre, c'est un fait chaque jour constaté. Cette cause peut être un groupe d'individus. C'est ainsi qu'on pouvait lire dans un journal français du 28 septembre 1939<sup>26</sup>, quelques jours après la dissolution du parti communiste par Daladier: « Il est possible, il est même *vraisemblable* que le parti communiste essaiera de continuer à vivre secrètement et illégalement, comme le prévoient ses statuts. » Et un journal canadien<sup>27</sup>, quelques jours avant l'élection présidentielle des États-Unis, en 1940, faisait savoir que le sénateur A. D. MacRae, de la Colombie-Britannique, regardait comme probable la réélection du président Roosevelt par l'électorat américain. L'on se rappelle également le résultat de l'enquête Gallup, en novembre 1948, annonçant l'échec du Président Truman devant ce même électorat. Dirigeants communistes français, électeurs américains de 1940 ou de 1948, voilà les groupes, causes de l'effet à prévoir qui est d'une part la continuation du travail communiste en France au début de la guerre et d'autre part, le retour de Roosevelt à la Maison-Blanche ou le départ de Truman. Et, dans l'esprit du journaliste du *Temps* comme dans celui du sénateur MacRae ou des enquêteurs Gallup, il ne peut être question d'une certitude véritable, moins encore d'un simple soupçon. C'est donc bien une adhésion positive et totale qui est donnée, telle qu'elle est exigée par l'essence même de l'opinion; ce qui n'empêche pas ces messieurs d'avoir réellement conscience qu'ils peuvent se tromper dans leur affirmation. Il s'agit donc bien d'opinion au sens technique où nous l'employons dans cette recherche. Et l'on peut en dire autant si cette cause libre est un individu, homme public célèbre ou particulier parfaitement inconnu.

<sup>26</sup> *Le Temps hebdomadaire*. On se rappelle que cette dissolution avait été entraînée par l'alliance de la Russie et de l'Allemagne, à la veille de la guerre 1939-1945.

<sup>27</sup> *La Presse*, Montréal, 2 novembre 1940. Je prends ces exemples parce que le recul du temps nous permet de contrôler la vérité ou la fausseté de la prévision ici analysée.

Il est d'ailleurs facile d'expliquer la possibilité de ces opinions. La cause libre est en effet, avant d'agir, absolument indifférente et indéterminée. C'est sa définition même, que tout le monde accepte. Mais tout le monde doit également admettre que cette cause n'existe pas dans un monde vide de tout autre être: elle n'est pas une entité séparée de tout. Elle est une volonté, faculté-accident d'une personne humaine concrète, individualisée dans tel lieu et dans tel temps bien déterminés. Cette personne, outre sa volonté, possède d'autres facultés par lesquelles elle entre en contact avec des êtres qui, de près ou de loin, agiront sur elle et desquelles elle « pâtit » diverses influences: personnes humaines semblables à elle, ensemble des choses constituant l'univers matériel, intellectuel ou moral dans lequel tout cela évolue. D'autre part, cette personne humaine, seule cause véritable de l'effet à prévoir, tend nécessairement à son bonheur suprême, quel que soit d'ailleurs l'objet dans lequel elle l'incarne. Pour atteindre ce bonheur, elle a une intelligence analogue à la mienne, qui normalement jugera à peu près comme je le ferais; elle a aussi des moyens divers qu'elle peut employer et des obstacles qu'elle peut rencontrer. Elle a une sensibilité douée des mêmes passions et éprouvant les mêmes émotions que la mienne, lesquelles réagissent aux mêmes objets et selon un comportement analogue aux réactions de mes passions à moi et de mes émotions. Cette personne a un passé, que je connais, ou du moins, que je puis connaître, ne serait-ce qu'en partie, et ce passé est constitué d'un ensemble d'actes, de paroles, dirigés par certaines connaissances, certains désirs sublimes, banals ou dépravés dont je puis constater s'ils persistent ou non.

À cause de tout cela, cette volonté libre qui, théoriquement et *in abstracto*, jouit d'une indifférence absolue par rapport aux biens qui ne sont pas son bien suprême, perd beaucoup de cette indifférence. Elle qui, théoriquement et *in abstracto*, est indéterminée, apparaît en bien des points sérieusement déterminée. Aussi ses actes de demain, d'après-demain même, je puis, dans cette détermination, en découvrir l'existence future, la nature et plus d'une modalité accidentelle, dans la mesure même où je connaîtrai ses tendances et ses passions, ses habitudes et ses idées, ses projets enfin et les possibilités immédiates dont elle peut disposer. Tout cela donnera à mon assentiment une

assise assez solide pour qu'il soit vraiment cet assentiment positif et total que réclame l'opinion<sup>28</sup>.

Les indices ne manquent pas qui permettront d'arriver à cette connaissance. S'il s'agit d'un individu: on peut par l'observation de sa conduite, de son caractère, de son tempérament, de ses réactions devant le succès et l'insuccès; par des renseignements, puisés à bonne source, privée ou publique, sur son milieu, son éducation, ses intérêts, etc., parvenir à une connaissance presque directe de tous les éléments qui permettront de prévoir sa conduite future ou les décisions qu'il prendra en face de telle ou telle situation. À travers tous ces éléments, une psychologie pratique, une acuité d'esprit plus ou moins pénétrante arriveront à démêler ses diverses intentions et ses modes probables de réactions futures. Si cet individu est un personnage public, à n'importe quel titre, scientifique, littéraire, artistique, militaire, politique, etc., on ajoutera les on-dit, les études d'amis et d'adversaires dont tels personnages sont l'objet. N'est-ce pas pour avoir négligé de telles données qu'en 1939, au moment d'attaquer la Pologne, Hitler admettait (et c'était bien une opinion au sens philosophique du mot) que Neville Chamberlain n'irait pas jusqu'à lui déclarer la guerre<sup>29</sup> ?

S'il s'agit d'un groupe: ce peut être un groupe restreint comme, par exemple, les membres d'un gouvernement démocratique. Nous rentrons alors dans le cas précédent, car ces ministres, on peut les connaître individuellement. Seulement il faudra tout de même tenir compte de la mentalité particulière de ces individus, même peu nombreux, quand ils délibèrent en conseil et prennent des décisions communes. Ce peut être une masse humaine, comme un parti politique, un syndicat ou une union de syndicats, ou tout l'ensemble

<sup>28</sup> Je ne fais qu'indiquer rapidement les éléments de toutes les influences qui peuvent « déterminer » une volonté libre. Aujourd'hui, les progrès de la psychologie expérimentale individuelle aussi bien que collective nous font entrevoir un « déterminisme », une influence déterminatrice si poussés de la part de tous ces éléments que l'on peut, à bon droit, se demander s'ils sont nombreux et importants les actes posés avec une authentique liberté par un homme normal et, à plus forte raison, par un individu atteint, à quelque degré que ce soit, d'une maladie quelconque, surtout psychique, plus ou moins larvée. A ce sujet, je recommande la méditation de l'article récent du P. Jean RIMAUD, s.j., dans les *Études*, octobre 1949, p. 3-22, *Les psychologues contre la morale*.

<sup>29</sup> Voir W. S. CHURCHILL, *Mémoires sur la Deuxième Guerre mondiale*, vol. I, *D'une Guerre à l'autre*, p. 352, trad. française, Paris, Plon, 1948.

des électeurs d'une circonscription, d'une province ou d'un État. Il faut alors étudier et analyser les idées, les tendances et les passions des hommes représentatifs de ces masses, des chefs de partis avoués et aussi des « éminences grises » qui, dans la coulisse, manient les ficelles, des chefs syndicalistes et des meneurs, des organisateurs électoraux et des pontifes de comités, etc. Il faut de plus tenir compte des intérêts économiques plus ou moins immédiats, plus ou moins angoissants aussi de cette masse, de ses idéaux sentimentaux plus ou moins conscients qui domineront par exemple son vote. Et tout cela s'éclairera par la connaissance de l'histoire, récente ou plus éloignée, petite ou grande, où cette masse et ses chefs ont pu se trouver dans des circonstances plus ou moins semblables à celles qui se réalisent actuellement. Il ne faudra pas oublier non plus de tenir compte, et très attentivement, de l'instinct grégaire de la foule, en tant que telle.

On voit les possibilités de connaître les éléments qui vont influencer l'effet à prévoir. Mais l'on ne peut pas ne pas remarquer également qu'à l'indétermination déterminée (si je puis dire) de toute cause libre prise en elle-même, tous ces moyens ajoutent leur propre indétermination inséparable et inséparable de leur propre détermination. Aussi se trouve-t-on devant un enchevêtrement de plus en plus complexe de tous ces éléments et, par contre-coup, devant des chances de plus en plus grandes pour qu'un fossé toujours plus large sépare l'objet de pensée logique qu'atteindra le jugement opinatif et l'objet ontologique constitué par la réalité objective de cet effet que produira, en réalité, la cause libre. La contingence de l'objet de pensée est donc là qui non seulement nous interdira la certitude, mais sera facilement telle que l'opinion elle-même pourra devenir un simple soupçon, une pure conjecture.

Si maintenant, à la fin de cette analyse, nous voulions faire le raccord de ses résultats avec les catégories traditionnelles en thomisme, nous dirions ceci: considéré théoriquement et *in abstracto*, le contingent futur qui dépend d'une volonté libre, se ramènerait au *contingens ad utrumque*; celui qui peut devenir indifféremment ceci ou cela et mériterait aussi le nom de *contingens neutrum*: il n'est pas déterminé dans sa cause; il est neutre par rapport à sa

production ou à sa non-production. Si, au contraire, on le plonge dans les circonstances réelles et concrètes dans lesquelles vit et agit la personne humaine réelle et concrète, douée d'une volonté libre, réelle elle aussi et concrète, le contingent futur que produira cette personne sera tantôt du *contingens ut in pluribus*, tantôt du *contingens ut in paucioribus*. *Contingens ut in pluribus* (ou, si l'on veut, *contingens natum*,) quand il s'agira d'un effet produit conformément à ce que les circonstances normales permettent de supposer à un esprit normalement sain et droit, jugeant selon les normes ordinaires de la vie quotidienne humaine; *contingens ut in paucioribus* (*contingens rarum*, dit-on également), quand il s'agit d'une de ces décisions inexplicables d'une volonté qui, malgré tout maîtresse d'elle-même, choisit contre tout ce qu'annonçait le contexte vital dans lequel elle s'épanouit. Quelle décision surprenante, du moins pour le commun des mortels, pour ceux qui n'étaient pas dans le secret des dieux, que l'alliance de Hitler et de Staline, le 27 août 1939 ! Y avait-il deux hommes, deux idéologies plus opposés et moins faits pour s'unir ? Et pourtant ! En vérité, s'il y a des « monstres » dans l'ordre physique, il y en a aussi dans l'ordre intellectuel et moral (monstres, s'entend, au sens étymologique de choses tellement extraordinaires qu'on se les montre).

Tout ce qui précède ne concerne que la prévision de l'acte de volonté par lequel la cause libre décide de réaliser tel effet : par exemple, en 1940, Roosevelt réélu décide de déclarer la guerre à l'Allemagne. Mais autre chose est la décision, acte élicite de la volonté que personne ne peut empêcher et autre est l'exécution extérieure de la chose décidée. Quelquefois l'objet d'une opinion portant sur le futur sera simplement la décision, tout au plus certains actes « impérés » par cette décision, en vertu desquels l'agent *essaiera* de passer à l'exécution. Dans ce cas, l'analyse précédente est exhaustive. D'autres fois, cet objet d'opinion sera bel et bien l'exécution de la décision. Nous avons alors quelque chose d'analogue à la situation trouvée et analysée plus haut à propos des causes non libres et de la prévision de leurs effets. De même que nous avons trouvé des obstacles empêchant l'action elle-même, ainsi nous pouvons en trouver qui détournent l'agent libre, de gré ou de force, de donner suite à sa décision. Le Congrès américain pouvait empêcher Roosevelt de déclarer la guerre à l'Al-

lemagne. De même que son opération une fois posée, la cause non libre peut ne pas réussir à produire son effet naturel, ainsi l'agent libre pourra fort bien déployer toute sa puissance et cependant échouer dans son entreprise, peu importe que l'insuccès vienne de la faiblesse propre à l'agent ou qu'il soit le résultat de la puissance plus grande de l'adversaire.

C'est pourquoi, quand il s'agit de former une opinion sur un fait futur et dépendant d'un être libre, il ne faut pas seulement tenir compte des circonstances dans lesquelles se trouvera l'agent au moment de prendre sa décision, mais aussi de celles qui accompagneront la mise à exécution. Qui ne voit que, par le fait même, si, en quelques rares occasions, l'incertitude déjà inhérente à la décision reste la même, l'incertitude portant sur l'exécution s'ajoutera à celle de la décision et ainsi sera rendu plus difficile l'assentiment positif que réclamerait une authentique opinion.

Nous savons maintenant comment l'opinion formée par l'esprit à propos de l'effet à prévoir dépend, elle aussi, de la cause efficiente de cet effet et de la connaissance que nous pouvons en avoir. Mais, comme disaient les anciens: *Causa causarum causa finalis*. La cause efficiente, l'agent, pour mieux dire, est soumis, dans son activité, à la fin qu'il poursuit. Dès lors la nécessité ou la contingence de l'effet, pris en lui-même, dépendra également de la nécessité ou de la contingence de cette fin, et par contre-coup en dépendra la possibilité d'abord, la facilité ensuite ou la difficulté de former une opinion portant sur cet effet.

C'est pourquoi notre analyse de la contingence, en tant qu'objet formel de l'opinion, n'enserrerait pas tout le réel, si nous ne cherchions pas à déterminer la nature et les conditions de cette contingence qui prend sa source dans la fin. Il ne peut être évidemment question ici que d'un agent *libre*, car les causes naturelles n'ont pas à se déterminer à elles-mêmes la fin pour laquelle elles agissent, ni par conséquent à choisir les moyens pour y parvenir.

Quand nous prévoyons un effet futur à réaliser par un agent libre, nous admettons, implicitement ou explicitement, qu'entre cette fin et cet effet il y a un lien: l'effet prévu nous apparaît comme un *moyen* utilisé par l'agent pour atteindre la fin dont l'influence va le

décider à agir ou à ne pas agir, à agir de telle façon ou de telle autre. Précisément la connaissance que peut avoir l'opinant et de cette fin et de ce lien lui permettra de former son jugement sur l'effet futur. Or cette fin, tantôt l'agent ne peut pas ne pas la vouloir, étant donné son caractère, sa situation, sa charge, ses antécédents, etc., tantôt il peut fort bien ou la vouloir ou la refuser. Dans le premier cas, cette fin sera dite nécessaire; dans le second, elle est contingente.

Examinons le premier cas. Soit Churchill, premier ministre britannique en 1940. Étant ce qu'il est, il ne peut pas ne pas vouloir la victoire sur l'Allemagne et il est bien certain qu'entre cette victoire et la maîtrise des mers tenue par les flottes anglaises, il y a un lien nécessaire. En 1940, je pouvais donc prévoir que Churchill, en 1942, *voudrait* cette maîtrise; et de cela j'avais la certitude, puisqu'il n'y avait de place que pour le nécessaire dans son objet de pensée. Mais, si au lieu de prévoir simplement une volonté interne de Churchill, je m'étais posé la question: Le premier ministre anglais ordonnera-t-il, en 1942, l'occupation du port irlandais de Cohb (Queens-town anciennement) ? Certes, Churchill ne peut pas ne pas vouloir la victoire sur l'Allemagne et par conséquent, la maîtrise anglaise des océans et spécialement l'exclusion totale de toute incursion germanique dans le voisinage de l'Irlande, puisque c'est par là que passait tout le ravitaillement anglais et américain en hommes et en matériel. Aussi l'occupation du port irlandais, malgré et contre la volonté de M. de Valéra, a un lien de moyen à fin par rapport à cette maîtrise et à la victoire. Mais, tout bien considéré, ce moyen n'est pas nécessaire, car ces deux fins, nécessaires, elles, on peut les atteindre, avec peut-être moins de facilité, c'est vrai, sans que Cohb tombe aux mains de la *Royal Navy*. Ici, le contingent se réintroduit et c'est pourquoi, en 1941, je ne pouvais avoir qu'une simple opinion sur la future décision que pourrait prendre Churchill au sujet de ce port irlandais.

Qu'on le remarque soigneusement, je ne parle que de la *décision*, acte de volonté de Churchill. S'il s'agissait de la mise à exécution de cette décision, et surtout de la réussite de l'opération, la part de contingence s'accroît très rapidement et devient même immense: cette mise à exécution, et surtout la réussite de cette entreprise dépendent

non plus seulement de la volonté du seul Churchill, quelque souveraine que soit son autorité, mais aussi, et surtout, de l'habileté, de la bonne volonté, de l'énergie des exécutants comme de la résistance opposée par les Irlandais aidés peut-être par les Allemands. Cette contingence peut même tout envahir, si bien que je n'aurais plus eu le droit de dire, même comme simple opinion: Cogh sera occupé par les Anglais en 1942 ! Tout au plus aurais-je pu hasarder une conjecture plus ou moins inconsistante.

La possibilité et la facilité de l'opinion seront beaucoup plus grandes si la fin de l'agent libre n'est pas nécessaire, mais contingente. En 1830, l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI condamne Lamennais et son journal *L'Avenir*: le tribun catholique va-t-il se soumettre ? La révolte, voilà l'effet à prévoir et l'agent libre, Lamennais. La fin qu'il veut atteindre, s'il se révolte, c'est le triomphe de ses idées politico-religieuses. Cette fin est évidemment contingente: on conçoit très bien Lamennais ne la voulant pas. Le lien entre cette fin et le refus d'acquiescer à la sentence pontificale est par contre nécessaire: se soumettre serait reconnaître son erreur et renoncer à la position qu'il a prise d'une façon si retentissante sur la liberté dans l'Église. Quand, pendant sa longue hésitation avant de se prononcer, amis et adversaires, connaissant son caractère entier, son orgueil et son entêtement, disaient: « Il ne se soumettra pas ! » ils ne pouvaient avoir qu'une opinion. Car, d'un côté, sa piété réelle, son amour sincère de l'Église pouvaient malgré tout faire taire cet orgueil, briser cet entêtement et décider Lamennais à cet acte d'humilité que lui demandait le pape, vicaire du Christ, que lui conseillait aussi avec tant d'insistance l'amour fraternel de l'abbé Jean-Marie. Ici, toute la crainte d'erreur, élément constitutif de l'opinion, s'appuie uniquement sur la contingence de la fin.

Supposez au contraire que, sans condamner sa doctrine, on ne lui eût demandé que de supprimer son journal, sa campagne de presse étant jugée inopportune. Dans cette hypothèse, Lamennais pouvait garder sa fin: le triomphe de ses idées. Mais le moyen, la publication de *L'Avenir*, n'ayant pas, avec cette fin, un lien nécessaire, il était bien plus difficile de prévoir une révolte. C'est qu'à la contingence de la fin serait venue s'ajouter celle du moyen. L'opi-

nion portant sur la révolte était beaucoup moins solidement assise que dans le cas historique.

De cette analyse se dégage, semble-t-il, la loi suivante: quand il s'agit de prévoir l'effet futur d'une cause efficiente libre, l'opinion sera possible et souvent inévitable, 1° dans la mesure où seront connus le caractère, la situation, le milieu, les intérêts matériels ou spirituels de cette cause (c'est sur cette connaissance que l'esprit pourra baser son assentiment, essentiel à toute opinion); 2° dans la mesure aussi où, d'une part, la fin voulue par cette cause et, d'autre part, le lien entre l'effet à prévoir et cette fin seront, chacun, connus comme contingents (c'est de cette double contingence que prendra sa source la crainte d'erreur essentielle, elle aussi, à toute opinion).

Ce n'est pas tout. Ces deux contingences, si elles se réalisent simultanément, vont se renforcer mutuellement et s'ajouteront à ce qu'il y aurait d'inconnu, ou de moins connu, dans le caractère, la situation, le milieu, les intérêts de l'agent. Alors la base même de l'assentiment va se revêtir, elle aussi, de contingence, si bien que dans l'effet à prévoir, diminuera la part de certitude et s'augmentera d'autant celle de la possibilité de l'erreur. Si bien que facilement l'assentiment positif et total deviendra si peu fondé qu'on approchera du simple soupçon ou conjecture plus ou moins hasardée et l'on en arrivera ainsi à sortir du domaine de l'opinion véritable.

—X—

Nous avons vu comment la cause efficiente d'abord, la cause finale ensuite introduisent, chacune à leur manière, du contingent dans l'objet de pensée et dans quelle mesure ce contingent rend possible une opinion portant sur l'effet de ces causes. Mais la cause matérielle, ou mieux le sujet récepteur de l'influence efficiente, introduit-il à son tour, du contingent? et comment? C'est ce qu'il nous reste à découvrir.

Ce sujet récepteur peut être ou un être matériel, non doué de liberté et donc soumis au déterminisme des lois de la nature, ou un être intelligent, donc doué d'une volonté libre.

Dans le premier cas, la réaction de ce sujet à l'action de l'agent sera en étroite dépendance de sa nature agissant d'après les lois

du déterminisme physique, chimique, biologique, etc., qui régissent cette nature. Ces lois, nous pouvons les connaître, tantôt avec une certitude entière (ce qui sera assez rare à cause de la complexité de cette nature et aussi de l'infirmité de l'intelligence humaine); tantôt sans cette certitude entière et donc simplement avec une probabilité plus ou moins grande. Elle sera aussi, cette réaction, en étroite dépendance des influences extérieures qui peuvent modifier plus ou moins profondément l'activité réelle et concrète de ces lois dans des cas particuliers. Et de nouveau, ces influences pourront être connues soit, dans quelques rares phénomènes, avec une entière certitude, soit, le plus souvent, avec une probabilité comportant des degrés infiniment variés.

De là il ressort que la connaissance des réactions du sujet aura très fréquemment un objet de pensée qui sera purement logique; donc qui laissera une marge par rapport à l'objet de pensée ontologique et dès lors place à une possibilité, peut-être même, à une probabilité d'être autrement qu'ils nous apparaît. Un élément de crainte d'erreur va donc se glisser qui rendra possible l'opinion.

Si, au contraire, nous sommes en présence d'un sujet récepteur doué de volonté libre, sa réaction dépendra évidemment de celle-ci, au moins dans une grande part. Une identique formation intellectuelle et morale donnée par un même éducateur à deux enfants aura des résultats qui seront fonction des dispositions morales, du caractère, des ambitions du sexe propres à l'un et à l'autre. Et, comme ces dispositions sont certainement diverses chez l'un et l'autre, l'effet de l'activité éducatrice de la cause efficiente sera sensiblement divers. D'autant que cette réaction ne dépend pas exclusivement de la liberté purement personnelle à chacun de ces élèves. L'un et l'autre, outre sa volonté, possède une affectivité plus ou moins vibrante, plus ou moins soumise ou réfractaire à d'autres influences qui n'ont rien à voir, directement du moins, avec l'éducation reçue: influence de la famille et de la formation première, influence des passions plus ou moins développées, influence même du climat, du régime alimentaire et du train de vie, etc. Toutes ces influences étrangères porteront la volonté, même libre, à se déterminer très diversement devant l'éducation reçue en commun. Ici encore, et beaucoup plus que dans les

être entièrement soumis au déterminisme physique, il y aura une marge entre l'objet de pensée ontologique et l'objet logique, entre l'être et le paraître, entre le vrai et le vraisemblable. Le contingent s'installe donc, et parfois en maître absolu, si bien que seule sera possible une opinion portant sur les effets réels et réellement atteints par cette éducation pourtant identique du côté de la cause efficiente et du côté de la cause finale.

Dans le domaine de la cause matérielle, nous aurons donc quelque chose de semblable à ce que nous avons eu dans le domaine de la cause efficiente; si bien que cette part de contingent provenant du sujet récepteur viendra s'ajouter et à la contingence qui se trouve dans l'agent, soumis ou non au déterminisme, et à la contingence qui provient de la fin poursuivie et des moyens employés pour y atteindre.

La contingence définitive de l'effet sera donc le total de ces trois contingences qui s'additionneront pour éloigner toujours davantage l'objet de pensée logique de l'objet de pensée ontologique. L'opinion qui en résultera augmentera donc coefficient de crainte d'erreur, qui pourra parfois atteindre un degré tel que même une opinion véritable sera pratiquement impossible. Nous tomberons donc de nouveau dans la simple « *suspicio* », ou même dans cette impossibilité de donner un assentiment quelconque, caractéristique du doute.

Remarquons enfin que cette analyse n'est, rigoureusement parlant, que celle de l'esprit devant un effet futur à prévoir. S'il s'agissait d'un effet déjà réalisé, soit dans un passé plus ou moins lointain, soit à l'instant même sous nos yeux, nous nous trouverions devant un effet, contingent certes par nature et en soi, mais devenu nécessaire *post factum* ou *in facto* et saisi comme tel; nous pourrions alors, comme dans les faits historiques ou les faits actuels, former une certitude proprement dite.

#### CONCLUSION.

Qu'on l'examine avec soin sous ses différents aspects et selon chacune des influences qui contribuent à sa formation, l'opinion a donc le contingent comme domaine exclusif et propre: domaine propre parce que réclamé, nous l'avons vu, par son essence même; domaine exclusif, car ni le doute, ni la certitude ne peuvent atteindre

le contingent comme contingent. Pas le doute, puisque l'esprit, dans cet état, ne donne aucune adhésion alors que le contingent, par le fait qu'il est ou du moins qu'il semble être, donnerait le droit de poser cette adhésion. Pas la certitude non plus, parce que l'esprit certain saisit, dans une vue tantôt immédiate, tantôt médiate, l'objet en lui-même, le constate comme donné, donc ne pouvant pas ne pas l'être ou l'être d'une façon différente de celle qu'il constate, c'est-à-dire, le constate comme nécessaire au moins *in facto* ou *post factum*.

L'opinion, au contraire, s'attache au contingent et l'exploite. Ce contingent pourra d'ailleurs se trouver dans les situations variées. Il peut être enté, si j'ose dire, sur du nécessaire proprement dit, même sur ce nécessaire par excellence qu'est l'Être divin, pourvu toutefois que l'esprit opinant ne le découvre pas comme tel. C'est ce qui permet à Bañez comme à Molina d'opiner l'un pour la prémotion divine par les décrets prédéterminants, l'autre pour la science moyenne. D'autres fois, on le rencontrera accroché à cette nécessité que le fait d'être réalisé depuis des siècles ou simplement actué à l'instant confère à tout être contingent par nature. Dans ce cas — ne l'oublions pas, — le contingent qui fonde l'opinion n'est pas ce contingent par nature, caractère de tout être créé (ce contingent-là a disparu, si je puis dire, derrière la nécessité du fait accompli), c'est le contingent d'un objet de pensée qui apparaît sous un aspect, alors que l'on sait qu'il pourrait *être* selon un autre.

C'est pour n'avoir pas vu cette distinction entre ces deux contingents, que certains scolastiques ont fait entrer dans la simple opinion tout ce qui regarde les sciences physique, chimique, biologique, et historique: les phénomènes, les faits qu'étudient ces « sciences » ne sont-ils pas essentiellement du *contingent* ? Le raisonnement inductif, qui les construit, en grande partie du moins, ne prend-il pas son départ sur ces phénomènes et faits essentiellement contingents ? Dès lors peut-il donner autre chose que du probable ? peut-il aboutir enfin à autre chose qu'à une opinion ? Et le démon de la logique poussant, on en arrive à soutenir que physique, chimie, biologie, minéralogie et toutes leurs filiales ne sauraient mériter le beau nom de « science ». Qui pourrait ignorer en effet que la *science* a pour objet

l'universel et le nécessaire qu'elle aboutit et ne peut aboutir qu'à la certitude ?

L'opinion certes règne en maîtresse dans ces sciences: je l'ai montré plus haut et je me garde bien de l'oublier. Mais faut-il en chercher la raison (comme semblent le croire trop facilement ces scolastiques), dans le simple fait que ces sciences n'étudient pas les essences métaphysiques et les « propres » qui en découlent par une nécessité elle aussi métaphysique ? ou dans cet autre fait qu'en majeure ou en mineure, l'induction pose des propositions dont le sujet et le prédicat sont liés par un lien découvert par et dans l'expérience et non pas trouvé par et dans une analyse conceptuelle ? Je suis persuadé que non. À ces phénomènes concrets et singuliers, constatés par l'expérience physique, chimique, biologique, etc., s'applique le mot de saint Thomas: « Rien n'est tellement contingent qu'il ne contienne quelque chose de nécessaire<sup>30</sup>. » Ils ont donc du nécessaire. Pas seulement celui du concept abstrait qui les énonce, par exemple, *la* combustion, *la* pesanteur, *le* foie, *la* circulation du sang, etc. Mais celui du fait concret, singulier, réalisé comme tel, à telle date, dans telles ou telles circonstances. Et cette goutte de nécessaire, même perdue dans un océan de contingent, suffit, quand on parvient à l'atteindre, à fonder une science authentique.

Mais il faut l'atteindre ! C'est là le difficile. Car d'une part, l'objet de ces sciences, l'être matériel, le phénomène qui se produit dans notre univers est tellement complexe, l'enchevêtrement de leur activité et de leur passivité tellement inextricable; d'autre part, tellement faible est la portée de notre intelligence, placée, comme dit saint Thomas, sur l'horizon du monde spirituel<sup>31</sup>, tellement obscure sa lumière, tellement impuissante son emprise sur le monde corporel, qu'elle ne peut saisir qu'avec une extrême difficulté et dans des cas extrêmement rares, l'objet ontologique de la pensée lui-même et doit, en conséquence, se contenter de l'objet logique. Et c'est précisément le hiatus, toujours possible, entre deux objets de pensée, donc entre l'être et le paraître, entre le vrai et le vraisemblable, qui l'oblige à n'adhérer à cet objet qu'avec une crainte d'erreur, tantôt plus, tantôt

<sup>30</sup> Voir *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 86, a. 3.

<sup>31</sup> II *Cont. Gent.*, c. 68, n° 6., etc.

moins intense; d'où l'extrême prudence des affirmations lancées par les savants authentiques <sup>32</sup>.

Malgré cette situation — qui est une situation de fait et non de droit, — il faut maintenir énergiquement que notre univers matériel peut fournir à l'esprit le nécessaire, facteur de certitude. Cette position a avant tout l'incalculable avantage de se conformer au réel et de permettre l'espoir parfaitement fondé de voir la très modeste somme de certitudes possédées actuellement par les sciences positives et historiques s'augmenter jusqu'à devenir une explication presque complète des énigmes de l'univers.

Ne croyons pas trop en effet que nous sommes à la fin, ou presque, du monde. Qui sait si, au contraire, notre XX<sup>e</sup> siècle, si orgueilleux de ses découvertes, n'est pas simplement un des nombreux siècles qu'englobera l'enfance de l'humanité? Qui peut dire ce que connaîtront sur notre monde nos arrières-petits-neveux, dans quelques millions d'années?

Elle a de plus, cette position, l'avantage d'éviter ce ridicule (et le ridicule tue) de prétendre que ces sciences ne sont pas des sciences. Sans doute, en philosophie, l'idéal ne consiste pas à hurler avec les loups, ni à suivre la mode. Quand cependant une position doctrinale a contre soi la presque totalité des esprits sérieux, renseignés et sincères, le simple bon sens doit engager les tenants de cette position à y regarder de très près avant de s'y attacher mordicus. Si trop souvent les penseurs post-kantiens, sous prétexte qu'elle s'élance hors du domaine de l'expérience, ont refusé à la métaphysique ce beau nom de science que réclament pour elle les thomistes et bien d'autres, ce n'est pas une raison pour que les disciples de saint Thomas — ou même de Jean de Saint-Thomas — refusent ce même titre à tout ce qui n'est pas saisie du nécessaire ontologique.

Julien PEGHAIRE, c.s.sp.,

professeur à l'Université de Montréal.

<sup>32</sup> C'est bien là la pensée des philosophes contemporains. Lachelier écrit: « Une loi énonce quelque chose *doit* être ou arriver, ce qui peut s'entendre de quatre manières: 1. de ce qui ne peut pas ne pas arriver . . . » et il ajoute après avoir énuméré ces quatre manières: « à la première correspond la loi physique ou mathématique ». Si, dans la pratique, les savants regardent leurs lois comme purement statistiques et non pas comme absolues, ne pouvant donner, pour l'avenir, que du probable, cela ne vient pas de la nature de la loi scientifique, mais de ce fait que le savant ne parvient pas — ou bien rarement — à établir une loi dans sa parfaite réalisation, laquelle implique cette nécessité dont l'esprit humain a soif.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P. — *De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima*. Taurini-Romæ, Marietti, [1948]. 22 cm., xv-162 p.

Devant le danger contemporain, pas du tout chimérique, d'un apostolat trop naturaliste et terrestre, l'A. insiste sur la primauté du *quærite regnum Dei et justitiam ejus* dans la vie personnelle et dans le ministère du prêtre d'aujourd'hui. Après une introduction dogmatique sur la dignité du sacerdoce (p. 3-22), il décrit la vie intime du prêtre, vie d'union au Christ prêtre et victime, et à Marie (p. 23-91). Cette vie intime apparaît ensuite comme la condition première de la véritable efficacité du ministère sacerdotal: prédication (p. 95-122), confession (p. 123-126), direction spirituelle (p. 126-156).

Basé sur une profonde théologie thomiste, illustré par les exhortations et les exemples suggestifs des grands apôtres et des grands mystiques, présenté avec conviction et simplicité, ce rappel opportun de vérités si importantes devrait nourrir très heureusement la piété sacerdotale à l'heure actuelle.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

Gommarus MICHIELS, — O.F.M. Cap. — *Normæ Generales Juris Canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici*. Ed. altera penitus retractata et notabiliter aucta. Torinaci, etc., Desclée et Socii, 1949. 24 cm., 2 vol.

Quand, en 1929, la première édition des *Normæ Generales* du P. Michiels parut, les canonistes, d'un commun accord, placèrent cet ouvrage au premier rang parmi les commentaires du premier livre du Code. Les vingt années d'expérience supplémentaire du vieux professeur et du travailleur infatigable, n'ont pas été sans enrichir la deuxième édition de son commentaire. On peut même dire que les qualités qu'on lui reconnaissait jadis, son caractère scientifique rigoureux, sa très ample érudition, sa clarté, en même temps que sa vision approfondie et exhaustive des questions de droit, revêtent un lustre plus brillant. Tandis que la présentation matérielle reste excellente, la méthodologie juridique conserve toujours son caractère hautement pédagogique, en particulier pour les étudiants des facultés canoniques.

Quant aux additions mentionnées dans le titre, elles concernent d'abord les décisions du Saint-Siège et leurs implications; elles se retrouvent également dans la bibliographie qui est à jour et s'avère un instrument de travail des plus utiles. Les additions et corrections personnelles de l'A., c'est tout au long de l'ouvrage qu'elles peuvent être relevées. Notons en particulier, que la nouvelle édition place cette fois, la promulgation au nombre des notes spécifiques de la loi ecclésiastique (I, p. 180). Certaines opinions émises jadis par l'A. se trouvent pour ainsi dire, officiellement confirmées, comme par exemple, dans le problème de l'option dans la supputation du temps (II, p. 246).

Nous nous étonnons cependant, du manque d'information de l'éminent canoniste sur un point important de droit missionnaire: les nouvelles facultés apostoliques accordées aux Ordinaires de missions. L'A. nous dit (II, p. 661) que les facultés en vigueur aujourd'hui sont celles de 1919, rédigées par la Propagande et approuvées par Benoît XV: Formules I, II et III, les deux dernières subdivisées en majeure et mineure. Or la Propagande a déjà supprimé les formules I et II, pour ne garder que la III<sup>e</sup>, légèrement modifiée, et cela en vertu de l'autorité à elle confiée par le souverain pontife Pie XII. La même formule vaut donc pour tous les Ordinaires de missions — alors qu'auparavant les Ordinaires plus rapprochés de Rome recevaient moins de pouvoir (les anciennes formules I et II). La nouvelle formule des facultés apostoliques, est dite 1<sup>o</sup> majeure, i.e. à l'usage des Ordinaires de missions revêtus du caractère épiscopal, ou 2<sup>o</sup> mineure, i.e. à l'usage des Ordinaires qui en sont dépourvus. Elle fut concédée pour une durée de 10 ans. Il en existe déjà d'excellents commentaires.

L'ouvrage du P. Michiels, tout en demeurant plutôt l'instrument de travail du professeur et de l'étudiant, prend place parmi les contributions contemporaines les plus remarquables à la science canonique.

Raymond CHAPUT, o.m.i.

\* \* \*

EUGENE FORBES. — *The Canonical Separation of Consorts. An Historical Synopsis and Commentary on Canons 1128-1132.* The University of Ottawa Press, Ottawa, Ontario, 1948. 24 cm., 286 p. (Universitas Catholica Ottaviensis. Dissertationes ad gradum laureæ in facultatibus ecclesiasticis consequendum conscriptæ. Series canonica. — Tomus 15.)

Father Forbes, now Chancellor of the diocese of Saginaw, Michigan, wrote *The Canonical Separation of Consorts* as his dissertation for the Doctorate in Canon Law. The separation of consorts means the cessation of cohabitation between the husband and wife with the marriage bond remaining intact. The subject is one of importance, and a work that treats it thoroughly is of great practical value. It has been developed somewhat by commentators of the Code; especially by Fr. Doheny in his work, *Canonical Procedure in Matrimonial Cases*. But, "to the writer's knowledge, there has been no previous work dealing exclusively" with the subject (p. 15). Canonists, therefore, will be thankful to the Author for his extensive and scholarly treatise on the subject.

The historical synopsis considers the legal separation of consorts as it is found in the Old and New Testament, Roman Law, and Ecclesiastical Law before the promulgation of the Code.

The author devotes 126 pages of his dissertation to the history of the subject. The attaching of such importance to the evolution of the law on the separation of consorts, as shown by the lengthy consideration of it, is of no slight merit. This, of the two parts of the thesis, offers the better and newer contribution to juridical science. The author devoted a special article to the teaching of St. Thomas on the subject. He has found it unnecessary to review the writings of all the theologians on the subject because of the great similarity of their teaching" (p. 103-104). However this reviewer feels that some hints, both historical and bibliographical, as to this tradition, the points of agreement and disagreement, would have been useful. This is only a wish, and by no means a blame.

This incidental remark could also serve as an answer to the fears of future doctors of Canon Law, that, with the field being narrowed each year by the theses that are being published by Catholic Universities, topics will not remain to be treated. This reviewer would rather think that every dissertation suggests several others, especially as to the historical development, which is almost limitless, and, at the same time, extremely interesting.

In the second part — the canonical commentary, — the author studies the nature and kinds of separation, the grounds for a separation, the authority for it, and its effects. This section is developed according to the traditional method of commentators, albeit more thoroughly than in the authors, especially the last chapter — chapter 8 — on the effects of separation. The question of the domicile of the separated wife — whether legitimately or not — is treated very well. The wording of one sentence fosters confusion. On page 233, it is written: "She, then, who separates legitimately *propria auctoritate* on account of her husband's certain and manifest or public adultery, or he from her, is capable of acquiring her own domicile." This seems to be an incorrect way of stating that the wife acquires her own domicile regardless of whether it is she or her husband who separates legitimately *propria acutaritate* on account of the partner's adultery.

In the *Appendix*, the author has added formulas for the decree of separation and the oath to be administered to consorts who seek permission for a civil divorce. Secondly, he gives a synopsis of the civil legislation of the United States and Canada pertaining to the separation of consorts.

Throughout the book, the sources that were used are indicated. The author definitely has been earnest in checking all the data gathered in his research work. The extensive bibliography includes the Latin, French and English literature on the subject. This reviewer would express a *desideratum* in reference to the quotations from the latin being given exclusively in English (e.g. pp. 103, 156, 157).

Praise is well due to Fr. Forbes for the choice of his dissertation, for its scholarly treatment and its practical presentation. The book will certainly be of great assistance to the Diocesan Curias, and it is to be hoped that its success will incite the author to make further contributions to the science of Canon Law.

Paul-Henri LAFONTAINE, o.m.i.

\* \* \*

ANDRÉ MARC, s.j. — *Psychologie réflexive*. Tome I. *La Connaissance*. Tome II. *La Volonté et l'Esprit*. Paris, Desclée de Brouwer, 1949. 23, 5 cm., 382 et 422 p.

Constituant les numéros 29 et 30 de la section philosophique du *Museum Lessianum*, publié par des Jésuites, cet ouvrage n'est pas une histoire de la philosophie, ni l'exposé détaillé, ni la discussion d'ensemble de la doctrine d'aucune philosophie. Au fur et à mesure que se présentent les problèmes de l'intelligence et de la volonté, l'auteur interroge les penseurs les plus marquants, et on a l'impression d'être assis à une table ronde autour de laquelle une discussion s'engage, avec de fructueux échanges intellectuels. Platon et Aristote, les scolastiques du moyen âge, représentés surtout par saint Thomas et les grands commentateurs, dont Jean de Saint-Thomas, Cajetan et Suarez, les modernes comme Descartes, Leibnitz, Hume, Locke, Berkeley, Kant et Renouvier, ainsi

que les contemporains Bergson, Blondel, Lachelier, Hamelin, Maréchal, Sertilanges, Maritain et G. Dumas ont chacun leur mot à dire. Cet essai de philosophie comparée prouve la continuité de la pensée humaine et l'identité des questions, et permet aux différentes écoles de se compléter mutuellement. Trop souvent, parce qu'on s'est contenté de répéter les thèses thomistes sans trop se préoccuper du vocabulaire et des courants modernes, la philosophie scolastique a pris un air vieillot. On ne peut faire ce reproche au père Marc. Il ne faut pas conclure cependant que sa méthode soit tout à fait éclectique, car, au fond, il reste fidèle à la *philosophia parennis*, même s'il l'enrichit de tout l'apport des quatre derniers siècles.

L'auteur, qui ne se confine pas aux cadres ordinaires de la psychologie rationnelle, traite longuement de la connaissance sensible et intellectuelle, en abordant fréquemment les problèmes épistémologiques. Il est aussi question de la volonté, de la liberté, de l'habitude, de la réalité et de la nature de l'esprit, du composé humain, et enfin de la personne et de l'individu.

Dans la conclusion, intitulée *La méthode*, il traite de l'élaboration des idées, de la méthode réflexive et du système. Voici comment il résume celui-ci :

Parce qu'il anime et organise l'intelligence, qui se pense scientifiquement, le système fait d'elle un vivant, dont il assouplit les mouvements, sans les raidir. Quand il se développe, elle devient adulte, comme un corps par la différenciation de ses membres. Surtout le système naît et grandit comme un organisme : littéralement il s'enfante, car il est à l'inverse d'une juxtaposition de concepts mais côte à côte et reçus tout formés. Il est leur liaison, en sorte qu'ils s'appellent, s'impliquent et s'engendrent. Vous assistez à leur naissance; vous suivez leur histoire et leur genèse, tellement qu'il est impossible de penser les uns, ou même l'un quelconque, sans penser tous les autres. Etant donné le signe, par exemple, je ne puis le penser sans penser la loi de la connaissance, acte commun du connaissant et du connu, sans penser l'intelligence et la sensibilité. A son tour je ne puis penser la sensation et ne pas penser le mouvement, l'espace, le temps et la mémoire, ainsi que les divers sens selon diverses structures de l'espace et du temps. Il m'est impossible de penser l'intelligence liée au sens et distincte de lui, sans penser l'intellect activant et l'intellect passif, le schématisme, l'abstraction des concepts à partir des phantasmes et leur objectivation en eux, la volonté, le libre arbitre. Pour comprendre ces facultés, je suis contraint de poser l'esprit, comme leur source et comme forme du corps; moyennant quoi je pose tout le composé humain, la personne et l'individu. Pour expliquer un acte, je dois poser l'homme tout entier, comme l'embryon s'accomplit dans l'adulte. Qui dit système ne dit donc pas pensée incomplète, mais pensée achevée, finie ! En elle, système, spontanéité, raisonnement, pourvu qu'ils soient bien entendus, sont faits pour se promouvoir et renforcer. La vue de l'ensemble et des détails dans leur compénétration, telle est la vie de l'intelligence !

Cet ouvrage riche, touffu et nuancé, qui ne cache pas sa préférence pour la philosophie scolastique, jouit d'une *Lettre-Préface* de M. René Le Senne, dont la philosophie des valeurs présente certaines affinités avec l'existentialisme de Gabriel Marcel, la philosophie de l'esprit de Lavelle et aussi l'idéalisme de Le Roy. C'est une nouvelle et brillante présentation de la psychologie rationnelle, à laquelle les penseurs de tous les temps ont apporté quelque chose.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

# *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie\**

---

L'activité théologique a été grande en France au cours des dernières années. Le trait dominant peut en être signalé dans les tentatives faites par un certain nombre de théologiens afin de renouveler leur science, avec les réactions et controverses qui s'ensuivirent. Notre intention est d'offrir un aperçu d'ensemble de cette production en même temps que d'avancer les appréciations convenables. Nous ne l'entreprendrons point sans prudence: car à qui s'informe de la littérature en cause, il apparaît aussitôt que l'on n'a point affaire avec quelque dessein concerté et dont l'exécution se déroulerait selon des phases méthodiques. On est plutôt en présence d'un esprit, qui au surplus n'a point commencé par se définir clairement à lui-même, mais dont les manifestations diverses ont assez de convergence pour être groupées en un exposé suivi. Le mot de « théologie nouvelle » a pour lui l'autorité de Sa Sainteté Pie XII qui le rapporta, par manière d'avertissement, au cours de l'allocution prononcée devant la 29<sup>e</sup> Congrégation générale de la Compagnie de Jésus, le 17 septembre 1946<sup>1</sup>. Il a été employé depuis par les adversaires du mouvement et dans une acception péjorative. Son danger serait de favoriser la simplification de ce qui demande à être discerné. Quelle réalité le mot recouvre, c'est ce qui ressortira, nous l'espérons, de la présente relation.

\* La *Theologische Revue* de Munster (Allemagne) a prié le R. P. Th. Deman, o.p., d'écrire un article d'information et d'appréciation doctrinale sur l'activité théologique française des dernières années à laquelle fait allusion le nom répandu de « théologie nouvelle ». Cette étude a paru en version allemande légèrement abrégée dans le fascicule 2, t. 46 (1950). Nous croyons en faciliter l'accès aux lecteurs de langue française en en publiant ici, avec la bienveillante autorisation de la *Theologische Revue*, la rédaction originale. (N.D.L.R.)

<sup>1</sup> *Acta Apostolicæ Sedis*, 38, S. 2, 13 (1946), p. 385. Texte ci-dessous, note n° 41.

Entre les diverses manifestations que nous allons dire et certaines opinions émises ailleurs, le lecteur ne manquera pas de remarquer des ressemblances. Pour donner ou rendre à la théologie une efficacité pratique et pastorale que son traitement scolaire ne lui assurait point, de nombreux auteurs ont proposé, principalement en Allemagne, le programme et les règles d'une « Verkündigungstheologie<sup>2</sup> ». Nous ne croyons pas que les tentatives dont nous devons parler procèdent historiquement et par voie de dépendance directe de cet ordre de recherches. Le « message », s'il n'est pas étranger aux perspectives des théologiens français, n'occupe pas universellement dans leur pensée la place centrale et organique qu'on lui vit chez les théologiens allemands. En un sens, le nouveau mouvement engagerait une réforme plus radicale, puisqu'en somme il remet en question la manière de comprendre l'« intelligence de la foi ». Il serait à ce titre davantage apparenté, quant à l'inspiration, avec les débats où fut contestée de quelque manière la qualité rationnelle ou scientifique de la théologie<sup>3</sup>. Entre plusieurs autres, le regretté A. Stolz, inquiet de l'introduction en théologie de la notion aristotélicienne de science, avait tenté de promouvoir une « théologie charismatique<sup>4</sup> ». Il n'apparaît pas toutefois que même ces dernières discussions aient déterminé les conceptions des auteurs français. Elles semblent procéder d'un milieu propre et d'initiatives originales; elles offrent en tout cas leurs caractères distincts.

\* \* \*

Sous le titre de « Sources chrétiennes », une collection a commencé de paraître en 1942, dirigée par les rév. pères H. de Lubac et J. Daniélou, s.j. On voulait « mettre à la disposition du public cultivé des ouvrages complets des Pères de l'Église en y joignant tous

<sup>2</sup> Voir la recension critique de cette littérature dans *Bulletin thomiste*, VI (1940-1942), n<sup>os</sup> 582-606, par A.-F. Utz, o.p. Une étude formelle sur le mouvement: E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel* (Studia Friburgensia, N. F., H. 2), Fr. i. d. Schweiz, 1949.

<sup>3</sup> Aperçu de cette littérature, pour la langue allemande et les années qui précèdent 1943, dans la même revue critique de A.-F. Utz, *ibid.*, n<sup>os</sup> 561-581.

<sup>4</sup> Exposé et critique par M.-R. GAGNEBET, o.p., *Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 20 (1943), pp. 237-270.

les éléments qui peuvent en permettre une totale intelligence<sup>5</sup> », dans l'intention de conduire les esprits modernes jusqu'à ces textes antiques plutôt que d'adapter ceux-ci à la mentalité des hommes d'aujourd'hui. Effort de culture patristique par conséquent, dont s'inspireraient le choix des auteurs, les introductions, les notes. L'un des résultats que les éditeurs ont de fait particulièrement poursuivis a été la remise à l'honneur de l'exégèse spirituelle. Le premier volume laissait paraître déjà cette préoccupation. Elle devint patente avec le volume 7, paru en 1943, et qui contenait les *Homélies d'Origène sur la Genèse*. L'un des deux directeurs, le P. de Lubac, écrivit pour cet ouvrage une longue introduction. Elle constituait un vigoureux plaidoyer en faveur de la méthode exégétique pratiquée par Origène, avec la réfutation des griefs ordinairement intentés contre cet allégorisme. Bien qu'il fût spécifié qu'Origène reconnaissait un sens littéral et historique de l'Ancien Testament, il était manifeste que le P. de Lubac, à l'encontre sans doute de l'interprétation exclusivement positive dont la Bible est parmi nous l'objet, entendait par-dessus tout faire valoir la beauté et l'intérêt de l'exégèse figurative, si même Origène en avait exagéré les procédés. Le plaidoyer fut repris et poursuivi dans le volume 16, où étaient présentées, en 1947, du même Origène, les *Homélies sur l'Exode*. La grande pensée de l'unité des deux Testaments était ici dégagée, qui anime l'exégèse origénienne: l'Ancien est la figure du mystère du Christ, et de là vient son prix permanent, comme l'Évangile à son tour est la figure du royaume à venir. Il n'y a en cette position, insiste le père de Lubac, aucun dédain des faits; Origène a bien plutôt découvert le sens profond de l'histoire sainte, supérieur en cela à Philon et aux Grecs. Il reste, dirons-nous, qu'Origène est incapable de se reporter dans le passé comme tel et que l'idée d'une préparation évolutive à l'avènement du Christ, par manière de lente et progressive éducation du peuple élu, à travers les mille vicissitudes d'événements fortement engagés dans le mouvement du monde, lui est étrangère. Il réduit le passé au présent, il pousse le présent dans le futur. Or,

<sup>5</sup> *Sources chrétiennes. 1: Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introduction et traduction de Jean DANIELOU, s.j., Paris-Lyon, 1942, Avertissement des éditeurs, p. 7.

nous sommes devenus curieux du passé et capables d'en prendre l'intelligence. Sans abolir le caractère figuratif de l'Ancienne Loi, sobrement interprété, nous concevons désormais l'histoire du peuple juif, en sa substance la plus humaine, comme acheminement effectif vers le Christ. Rien n'est pour nous privé d'intérêt, des détails qui choquaient l'écrivain alexandrin ou lui semblaient inutiles. Et certes le caractère inspiré des Écritures n'exige pas que nous traitions celles-ci à la manière d'une lecture spirituelle dont toutes les syllabes doivent être immédiatement édifiantes. Il y a plus à tirer du donné biblique, nous n'en doutons pas, que ne font les disciplines profanes employées à son explication, fussent-elles réglées par les normes de la foi. Encore faut-il que toute explication soit fondée en définitive sur le donné biblique. Dans la mesure où une interprétation ne dépend que de l'ingéniosité de l'exégète, elle cesse à bon droit de nous intéresser.

Les pages brillantes du P. de Lubac laissaient donc la place à une mise au point. Lui-même revint sur le sujet dans un long article où est revendiqué, avec le sens noble et traditionnel du mot d'allégorie, le mode d'interprétation qui, sans préjudice du sens historique, discerne dans l'Ancien Testament un sens des choses<sup>6</sup>. Mais d'autres auteurs entraient dans la lice. À l'aide du même mot d'allégorie, le R. P. L. Bouyer, de l'Oratoire, estimant nécessaire à la liturgie une meilleure connaissance de la Bible faisait valoir le rapport des diverses parties de l'Écriture entre elles, de façon que les données initiales du livre sacré apparaissent reprises dans la suite selon des significations de plus en plus spirituelles. En sa substructure la plus intime, disait-il, la prédication de Jésus s'entend comme « allégorisation » d'idées prises de l'Ancien Testament. L'exégèse spirituelle, en conséquence, « inviscérée dans le propre progrès de la révélation » (p. 44), ne sera rien d'autre qu'une génétique de ces idées ou thèmes progressivement manifestés. Elle n'a plus rien de commun avec la fan-

<sup>6</sup> H. DE LUBAC, S.J., « Typologie » ou « allégorisme », dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), pp. 180-226. La thèse de l'article était amorcée dans une note de l'introduction aux *Homélies sur la Genèse*, p. 52, n° 4. Parmi les volumes à paraître de la collection « Théologie » (voir *infra*), est annoncé maintenant du même auteur un *Origène et l'Écriture*.

taisie; elle se concilie naturellement avec l'exégèse scientifique<sup>7</sup>. La même intention de justifier le sens spirituel en le disjoignant de tout arbitraire inspire l'article du R. P. A.-M. Dubarle, o.p. Le mot d'allégorie toutefois est ici rejeté comme signifiant l'interprétation d'un texte, tandis que le sens spirituel appartient à la réalité que signifie le texte littéralement pris. Par là est plus fortement marquée qu'elle ne l'était chez le précédent auteur, la nécessaire connexion des deux sens de l'Écriture. Loin de s'opposer à l'étude scientifique de la Bible comme une méthode toute différente, la recherche du sens spirituel requiert celle-là et la suppose. En même temps qu'il mettait en garde contre l'imitation indiscrete des Pères en matière d'interprétation de l'Écriture, le P. Dubarle invitait à rechercher dans le Nouveau Testament les exemples et les règles de cette spiritualisation de l'Ancien Testament, que le sens spirituel en somme est chargé de découvrir; il rejoignait en cela l'une des idées maîtresses du P. Bouyer<sup>8</sup>. Pour le fond des choses, la méthode préconisée par le R. P. J. Guillet, s.j., ne diffère guère de ce qu'on vient de dire: il s'agit cette fois encore de donner à l'Ancien Testament une entière valeur religieuse et chrétienne en le lisant dans la lumière de la totalité de l'Écriture. Des rapprochements doivent être ainsi obtenus et des thèmes dégagés, qu'une exégèse moins synthétique eût laissés

<sup>7</sup> L. BOUYER, de l'Oratoire. *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *La Maison-Dieu*, cah. 7 (1946), pp. 27-50. L'auteur ne cache pas (p. 42, n° 10) ce que doit son article à l'ouvrage du théologien anglican A.-G. HEBERT, *The Throne of David. A study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and his Church*, Londres 1945<sup>3</sup>. — C.r. de cet ouvrage dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, 32 (1948), p. 78 (A.-M. DUBARLE, o.p.). Les études suivantes du P. DANIELOU montrent l'exégèse spirituelle à l'œuvre dans la liturgie chrétienne: *Déluge, baptême, jugement*, dans *Dieu vivant*, cah. 8, pp. 97-112; *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de Science religieuse*, 33 (1946), pp. 402-430.

<sup>8</sup> A.-M. DUBARLE, o.p., *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, 31 (1947), pp. 41-72. La littérature récente du sujet, plus étendue qu'il ne peut être indiqué dans la présente chronique, est relevée dans cet article. Le R. P. C. SPICQ, o.p., a fait des réserves sur l'usage du Nouveau Testament comme règle de discernement des sens spirituels, dans la crainte manifeste qu'on n'abuse du procédé et qu'on ne porte atteinte à l'excellence du sens littéral: « Dieu a tout dit, dans le sens littéral, de ce qui intéressait notre vie spirituelle » (*Revue des Sciences philos. et théol.*, 32 [1948], p. 92). Le Bulletin d'où est extrait cette remarque (*ibid.*, pp. 84-93) est une vigoureuse protestation contre les excès et maladroites dont s'accompagne aujourd'hui la volonté de lire religieusement la Bible, au détriment de l'étude scientifique, en dehors de laquelle cependant nul progrès n'est à espérer. Sont atteints notamment par cette critique des articles plus sensationnels que réfléchis du P. Daniélou. Le P. Spicq n'a aucune peine à fonder ses considérations sur des passages essentiels de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*.

inaperçus. Entre Alexandrie et Antioche, les oppositions seraient du coup surmontées. Le même auteur offrait récemment un exemple de sa méthode qui tient, peut-on dire, dans le discernement des transpositions que reçoit un même événement, telle la marche au désert du peuple hébreu, d'une partie de l'Écriture à l'autre et de l'Ancien Testament au Nouveau<sup>9</sup>. À condition de le bien entendre, il ressort donc de ces études que le sens spirituel n'emporte nulle dépréciation, mais bien plutôt un approfondissement de l'étude scientifique de la Bible. Les auteurs nommés ont en commun de vouloir soustraire cette part précieuse de l'Écriture aux justes reproches et au dédain que se sont mérités les procédés artificiels des Alexandrins. Tel est le bénéfice qu'a pu entraîner, un peu par manière de provocation initiale, la réhabilitation d'Origène plaidée par le P. de Lubac. Plus récemment le P. Daniélou dans un chapitre de son *Origène*, s'est efforcé de rattacher à la Tradition l'exégèse de l'Alexandrin, distinguant en celle-ci la « typologie » valable de l'« allégorie » fantaisiste<sup>9a</sup>.

Une question naît de là, pertinemment posée par M. l'abbé J. Chatillon à l'occasion de l'article du P. Dubarle<sup>10</sup>. Qu'en est-il du rapport du sens spirituel avec la théologie? M. Chatillon l'ordonne à ce qu'il appelle la spiritualité, la théologie ayant en propre, estime-t-il, de tirer de l'Écriture des « prémisses », à partir desquelles elle argumente. Mais on laisse paraître de la sorte une notion singulièrement appauvrie de la théologie. Celle-ci reçoit de l'Écriture ses *principes*, entendons-les chargés de toute la substance religieuse et de la signification la plus riche que contiennent les Livres inspirés. Le donné biblique n'est point empêché de posséder toute sa force au départ de la théologie. Il est recueilli par la foi, en laquelle il est bien sûr que convergent tous les mouvements de l'âme fervente éprise de Dieu. Pourquoi le théologien ne commencerait-il pas par savoir sa Bible à fond? Et puisque la Bible possède un sens spirituel,

<sup>9</sup> J. GUILLET, s.j., *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu*, dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), pp. 257-302. Id., *Le thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, *ibid.*, 36 (1949), pp. 161-181.

<sup>9a</sup> J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948 (coll.: « Le génie du christianisme »), Voir le chap.: *Origène exégète*, pp. 195-198.

<sup>10</sup> Dans la *Revue du Moyen Age latin*, 4 (1948), pp. 437-439.

il n'aura garde de le négliger. Mais cette information prise, le travail théologique demeure entier. Il consiste dans la pénétration du donné par le moyen de l'intelligence humaine. Et comme l'intelligence humaine est discursive, on appliquera sans hésiter, avec audace et confiance, à la matière religieuse d'abord assumée, la variété des procédés rationnels. Cette sorte d'investigation est d'autant plus nécessaire que le donné est lui-même plus riche et plus divers. La théologie à cet égard apparaît comme une discipline fautive de laquelle l'esprit du fidèle risque de ne plus maîtriser ses pensées. À réserver le sens spirituel à la spiritualité, sous prétexte qu'il s'obtient non par voie déductive, mais par intuition et expérience intérieure — qu'on n'oublie pas cependant le rôle directeur de l'exégèse littérale, — on prive la théologie d'une part de son donné en même temps qu'on soustrait une part de l'Écriture à l'élaboration rationnelle. Aussi bien n'est-il rien dans le sens spirituel, suivant le principe de saint Thomas, *quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat* (I<sup>a</sup> p., qu. 1, a. 10, ad 1<sup>m</sup>)<sup>11</sup>. On devra donc attendre des méthodes d'exégèse signalées ci-dessus moins, semble-t-il, une extension de la matière théologique qu'une prise de possession plus parfaite du donné, d'où la théologie reçoive, en son labeur propre, une stimulation salutaire.

Les réflexions qui précèdent sont parties de quelques volumes des « Sources chrétiennes ». La collection a continué sa carrière. Bien des volumes se contentent de nous offrir des textes probes, fidèlement traduits, honnêtement commentés. Maints collaborateurs demeurent entièrement étrangers au mouvement théologique que nous décrivons ici. Une série latine, puis une série de textes hétérodoxes ont été annexées à la série grecque. Peut-être remarque-t-on, dans l'ensemble, une tendance à retenir les auteurs favorables au type d'exégèse loué dans les débuts. Une déclaration du P. Daniélou, au cours d'un article qu'il faudra de nouveau évoquer plus loin, causerait une inquiétude. Comparant la collection actuelle avec celle

<sup>11</sup> Voir C. Spicq, *I. c.*, p. 90: « Si l'on a toujours profit à éclairer l'enseignement néo-testamentaire du baptême, par exemple, par la typologie de la mer rouge, le fruit spirituel de ces rapprochements sera bien loin de valoir celui d'une théologie biblique du baptême d'après saint Paul ou saint Jean selon le sens littéral. L'achèvement de la révélation est plus clair que ses débuts; et au vrai, ceux-ci s'éclairent par ceux-là. »

qu'entreprirent jadis en France Hemmer et Lejay, il marquait en ces termes leurs différences: « Pour cette dernière, disait-il, il s'agissait avant tout de publier des documents historiques, témoins de la foi des anciens. La nouvelle pense qu'il y a plus à demander aux Pères. Ils ne sont pas seulement les témoins véritables (vénérables ?) d'un état de choses révolu: ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour les hommes d'aujourd'hui, parce que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues<sup>12</sup>. » On disait plus à propos dans la préface générale de la collection (vol. 1, p. 7) que les Pères « représentent pour nous un domaine culturel presque aussi éloigné que celui de l'Inde ou de la Chine ». Retenons donc les volumes des « Sources chrétiennes » comme autant d'aides propres à nous introduire dans l'intelligence difficile des Pères et écrivains ecclésiastiques. Si la scolastique doit ou non en pâtir, la question en sera débattue ci-dessous.

Parmi les catégories qu'il est soucieux de récupérer, l'auteur qu'on vient de citer semble tenir spécialement à ce qu'il appelle une théologie de l'histoire. Entre la restauration de l'exégèse spirituelle et cette préoccupation, la parenté est certaine. Il s'agit en effet de découvrir une intelligibilité à la suite du temps et à la succession des événements, plus spécialement d'évaluer le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament, de définir le rôle de l'histoire profane à l'égard du christianisme et réciproquement, de déterminer le sens de la période présente dans le déroulement chrétien de l'histoire. On a pour cette raison accordé une attention privilégiée à l'ouvrage de l'exégète protestant, Oscar Cullmann, sur le *Christ et le Temps*, paru en 1947 à la fois en allemand et en français. Une aspiration religieuse et une perception plus pénétrante du fait chrétien commandent cet ordre de recherches. Mais on y décèle en outre l'influence des diverses philosophies qui ont pris en considération la dimension historique ou temporelle, soit l'hégélianisme et le marxisme. Des travaux divers sont nés de là, qui ne sont pas sans enrichir en effet notre connais-

<sup>12</sup> *Etudes*, 249 (1946, 2), p. 10.

sance du christianisme comme réalité temporelle<sup>13</sup>. La scolastique a été mise en cause également à ce sujet, comme privée de l'ordre de pensées auxquelles on voudrait ainsi revenir. Il n'est pas sûr qu'elle en soit entièrement démunie, si l'on s'avise des nombreux endroits où saint Thomas, par exemple, a réfléchi aux rapports de la Loi ancienne avec la nouvelle, ainsi qu'à l'ordre progressif de la Révélation. À supposer même que les études actuelles dussent innover purement et simplement sur ce point, qui y verrait un motif de mépriser l'apport considérable qu'a fourni d'autre part la scolastique ? Il faudrait s'exercer à accueillir de telle sorte les acquisitions du présent qu'on ne renoncât point à la possession des trésors du passé. Et l'on n'aura garde de méconnaître la compétence de la raison pour l'élaboration du donné nouveau que les études positives auraient chance de nous constituer : en quoi la scolastique a proposé un exemple qui ne perd rien de sa validité.

Où peut conduire une vision chrétienne de l'histoire libérée des contraintes théologiques, on en a l'exemple dans les spéculations que n'a pas hésité à proposer au public le R. P. Teilhard de Chardin, s.j. Citons parmi plusieurs autres, l'article des *Études* intitulé : *Vie et planètes. Que se passe-t-il en ce moment sur la terre*<sup>14</sup> ? On trouvera annoncée là — faut-il dire prophétisée ? — une « planétisation » de l'homme, c'est-à-dire l'établissement d'une sorte de règne de l'amour, dans l'unité et la solidarité universelles, comme terme prochain de l'évolution cosmique. Il nous est révélé au surplus que la « fin du monde » est à concevoir comme une projection en Dieu de l'humanité devenue tout entière mystique, la terre étant abandonnée à la destruction. On est moins confondu encore par ces

<sup>13</sup> Quelques titres dans l'article du P. DANÉLOU : *Christianisme et histoire*, dans *Études*, 255 (1947, 4), pp. 399-402. Un Père de l'Eglise signalé comme exemple de l'investigation souhaitée : J. DANÉLOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), pp. 227-231. D'anciens usages liturgiques explorés comme significatifs d'une conception chrétienne de l'histoire : J. DANÉLOU, *La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle*, *ibid.*, 35 (1948), pp. 382-411 ; Id. *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *Vigiliæ christianæ*, 2 (1948), pp. 1-16. La classification reçue des sens scripturaires confrontée avec la nécessité de prendre l'intelligence de l'histoire (pour conclure à une lacune de cette classification) : G. COURTADE, s.j., dans *Recherches de Science religieuse*, 36 (1949), pp. 136-141. Un article du R. P. H. RAHNER, s.j., a été traduit en français et publié dans la revue *Dieu vivant*, cah. 10, pp. 93-115, sous le titre *La théologie catholique de l'histoire* ; l'auteur s'y inspire de saint Augustin.

<sup>14</sup> *Études*, 249 (1946, 2), pp. 145-169.

aventureuses conceptions que par le crédit qu'ont prétendu leur accorder des esprits distingués. Le recteur de l'Institut catholique de Toulouse, M<sup>sr</sup> Bruno de Solages, a fait des vues du P. Teilhard de Chardin l'objet du discours de rentrée prononcé le 18 novembre 1947 devant un auditoire universitaire<sup>15</sup>. Exposé fidèle et intelligent, où l'on se renseignera opportunément sur le système. Mais que le savant jésuite ait christianisé la théorie de l'évolution, en sorte que voilà théologiquement assimilée l'une des découvertes que la science moderne semblait avoir vouées au matérialisme, on ne l'affirme qu'à la condition de n'être difficile ni sur le christianisme ni sur la théologie<sup>16</sup>.

\* \* \*

Concurremment avec les « Sources chrétiennes », la collection « Théologie » devait bientôt s'imposer à l'attention. Elle s'annonçait comme une série d'« Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière ». Le premier volume parut chez un grand éditeur parisien en 1944. Il avait pour auteur le R. P. H. Bouillard, s.j., nom inconnu à cette date dans les cercles théologiques, et s'intitulait: *Conversion et Grâce chez Saint Thomas d'Aquin. Étude historique*. L'ouvrage avait été présenté comme thèse de doctorat à la Faculté susdite. Sur la foi du titre et de l'appareil historique mis en œuvre, on aurait attendu qu'il prît rang parmi

<sup>15</sup> Texte dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 48 (1947), pp. CIII-CXVI.

<sup>16</sup> *L'Osservatore Romano* du 4 décembre 1948 (88<sup>e</sup> année n° 283) avait publié en 4<sup>e</sup> page la relation datée de Paris de journées d'études d'aumôniers de l'Action catholique ouvrière française. Parmi les conférences données par d'« éminents théologiens », figurait celle du P. Teilhard de Chardin, où se retrouvaient les vues habituelles de ce dernier sur la cosmogénèse, la psychogénèse, la christogénèse, les trois ères de l'évolution cosmique qui se succèdent avec une continuité à la fois logique et physique. Dans son numéro du 30 janvier 1949 (89<sup>e</sup> année, n° 24), le même journal introduisait dans sa première page, sous le titre « *Precisazione* », un texte non signé. Il y était déclaré que la correspondance parue dans le numéro du 4 décembre précédent avait suscité des « remontrances et observations », spécialement pour deux motifs: le premier, parce qu'il n'avait été fait aucune réserve sur les enseignements attribués dans ce communiqué au P. Teilhard de Chardin; le second, « pour avoir présenté comme « éminent théologien » le même P. Teilhard de Chardin, alors qu'il est notoire que ce religieux ne se distingue pas précisément dans le domaine de la théologie, sa compétence spéciale appartenant à un autre domaine scientifique ». Le journal romain ajoutait que, sans contester le moins du monde la compétence spéciale dudit auteur en paléontologie, il estimait devoir préciser que nombre des observations de caractère doctrinal proposées par le P. Teilhard de Chardin « sont sujettes à de graves réserves, étant donné que son système, sous l'aspect philosophique et théologique, n'est point privé d'obscurités et d'ambiguïtés dangereuses ».

les nombreuses monographies qui sont consacrées de nos jours à la théologie médiévale et à saint Thomas d'Aquin en particulier. Mais l'auteur, s'inspirant de la thèse ancienne du P. J. Stufier, prétendait démontrer que la notion moderne de grâce actuelle est absente de la théologie de saint Thomas. Fort de l'enquête ainsi conduite, il expliquait dans sa conclusion que la doctrine thomiste de la grâce, fâcheusement conditionnée par l'aristotélisme, était à considérer comme une théologie médiévale désormais dépassée. Aussi bien est-ce la loi de la théologie d'être soumise au renouvellement incessant qui la fasse correspondre à la mentalité du jour. Ici s'inscrivait la phrase appelée à devenir fameuse: « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse » (p. 219). Un livre ainsi conçu devait être remarqué. Il mettait en cause et la permanence du thomisme et la stabilité de la théologie — pour ne rien dire de l'immutabilité dogmatique que l'auteur, sentant le péril, s'était efforcé de sauvegarder. De fait, on a beaucoup disputé de cette publication, qui demeure l'exemple d'un succès dû moins à la qualité de l'œuvre qu'à l'audace juvénile et probablement inexpérimentée de l'auteur<sup>17</sup>. Il est même permis de dire que la controverse instituée autour de la « théologie nouvelle » a concerné principalement le genre de problèmes soulevés par ce volume. Et là gît en effet le point vif des dissentiments, auquel se ramènent les débats plus particuliers. Avant d'en traiter à notre tour, nous devons suivre la production ultérieure pour relever ce qu'elle offre de significatif.

Nous pouvons ne pas nous attacher au second volume où le P. Daniélou, intervenant dans le domaine de sa compétence, présentait la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse comme expression d'une expérience authentiquement chrétienne. De même parmi les volumes qui ont succédé, s'il en est peu qui ne prêtent à quelques remarques du point de vue de cette chronique, il suffira de retenir expressément, comme plus caractéristiques et comme plus débattues, les deux contributions du P. de Lubac, déjà rencontré ci-dessus à pro-

<sup>17</sup> L'application formelle de la méthode historique à l'étude d'une doctrine thomiste a valu à l'auteur le suffrage de plusieurs recenseurs, qui montrent au demeurant n'être guère entrés dans le sujet traité. Parmi les recensions dégageant heureusement le contenu de l'ouvrage, nous signalerons celle de A. FARNE, dans *L'Année théologique*, 6 (1945), pp. 426-441, bien qu'elle se soit attiré le mécontentement de l'intéressé (*Recherches de Science religieuse*, 33 [1946], p. 113).

pos de l'exégèse spirituelle. La collection compte à ce jour 15 volumes. Les titres parus et annoncés représentent quelques changements par rapport au programme primitif; certains débordent les strictes limites d'études théologiques.

L'étude publiée en 1944, comme troisième volume de la collection, et qui vient de paraître en 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée<sup>18</sup>, signalait à l'attention un phénomène curieux et instructif de l'histoire de la théologie. Tandis que le « corps mystique » est pour nous l'Église, il désignait dans le haut moyen âge l'eucharistie. Le passage d'un sens à l'autre, motivé en premier lieu par le souci de marquer expressément la présence réelle contre l'hérésie de Bérenger de Tours, n'a pas été sans troubler la conception traditionnelle de l'eucharistie et de l'Église. Détachée du sacrement, celle-ci perdait de son mystère pour se rapprocher d'une organisation sociale juridiquement comprise. Et l'eucharistie était vue, par le moyen des catégories de substance et d'accident, comme contenant réellement le corps et le sang du Seigneur, mais sans que l'on retînt avec un soin pareil son rapport essentiel avec la constitution et l'achèvement du corps ecclésial. Sans forcer l'histoire, en en respectant bien plutôt l'extrême diversité, l'ouvrage dénonce cet ensemble de faits avec une grande abondance de preuves documentaires. Il remet le lecteur moderne en présence d'une tradition et d'une forme de pensée à quoi les traités en usage de l'eucharistie comme de l'Église ne l'avaient guère initié. D'où une inquiétude, que le mouvement général du livre contribue à éveiller: dans une matière aussi religieuse que le mystère du corps du Christ, ne faut-il pas déplorer l'intervention de la raison et le recours à la philosophie? La scolastique ne se révèle-t-elle pas impuissante à retenir en ses concepts rigoureux la plénitude de l'authentique pensée chrétienne? Le P. de Lubac pour son compte se garde bien d'en juger aussi simplement. Il avoue que l'avènement de la dialectique ici comme ailleurs fut une nécessité de l'histoire. Il n'estime point que les plus grands parmi les théologiens scolastiques aient perdu toute notion du symbolisme en faveur avant eux. Il ne voudrait nullement que l'on renonçât aux avantages que leur science a acquis à la théo-

<sup>18</sup> H. DE LUBAC, s.j., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Etude historique* (Théologie, 3), 2<sup>e</sup> édition, revue et augmentée, Paris, Aubier, 1949.

logie chrétienne. L'avant-propos de la 2<sup>e</sup> édition affirme, contre des interprétations outrées, ces intentions que l'ouvrage laisse en effet paraître. Il reste que cette étude marque avec force un changement de mentalité survenant vers la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Et la méthode désormais triomphante se chiffre bel et bien par l'abandon pratique d'admirables complexes où s'étaient complu depuis les origines l'ensemble des penseurs chrétiens. Non point passage du confus au distinct, comme on le pense souvent, mais des inclusions du symbolisme aux antithèses de la dialectique. Sans faire le procès de la scolastique, le P. de Lubac induisait par là des esprits moins prudents en la tentation de l'entreprendre. Il les aurait mieux prémunis en évitant de disjoindre l'intelligence de la foi, telle que la poursuit un saint Anselme, du type de recherche pratiqué par saint Augustin. Car chez le docteur médiéval, le P. de Lubac perçoit un souci de « démonstration » qui ne permet plus, estime-t-il, cette étonnante conciliation de la raison et de la mystique dont saint Augustin nous offre l'exemple. On peut répondre que la raison augustinienne est fortement dialectique et que tous les procédés de la sagesse philosophique, le saint docteur n'a pas hésité à les transposer sur les objets chrétiens. En un sens, la théologie scolastique, si attentive à discerner la part de la foi et celle de la raison dans les conclusions de sa recherche, sauvegarde le mystère davantage qu'un saint Augustin tout appliqué à son œuvre de sagesse. Le sens de l'inconnaissable est aussi plus aigu chez qui a davantage réfléchi à la constitution du savoir théologique<sup>19</sup>. De sorte qu'il n'est pas tellement assuré que la mentalité dont il est fait discrètement reproche à saint Anselme ne soit pas présente déjà chez le penseur chrétien considéré à bon droit comme le plus respectueux et le plus épris des valeurs religieuses de la Révélation. Au fond, comme le suggère en de belles pages (2<sup>e</sup> éd., pp. 258-265) le P. de Lubac, il n'y a pas d'antinomie réelle entre raison et foi. Tout le malheur et les malentendus proviennent d'une conception « laïcisée » de l'intelligence. Mais celle-ci ne nous est pas inévitable. Il nous suffirait d'en surmonter le préjugé pour

<sup>19</sup> Sur les rapports de la foi et de la raison dans la recherche augustinienne et la différence de la « sagesse » par rapport à la théologie scolastique, on peut consulter notre étude: *Composantes de la théologie*, dans: *Revue des sciences philos. et théol.*, 28 (1939), pp. 386-434. Voir spécialement pp. 398 sq., 415 sq.

associer de nouveau l'investigation rationnelle la plus rigoureuse avec le sens le plus fervent des mystères chrétiens. Spéculer ne s'entend pas comme contraire à contempler. Nous croyons que la fréquentation d'un théologien comme saint Thomas favorise singulièrement l'usage religieux de l'intelligence. À propos de l'eucharistie spécialement, il a été signalé combien sa doctrine si fortement « dialectique » s'est montrée respectueuse du symbolisme et de l'héritage patristique<sup>20</sup>. Une enquête historique comme celle du P. de Lubac garde au demeurant la grande utilité de nous avertir des trésors de pensée que la mission du théologien n'est jamais de méconnaître, mais n'est de qu'il se doit toujours de promouvoir.

Quant au genre de travail, sinon quant au sujet traité, la contribution suivante du même auteur n'est pas sans rapport avec l'étude qu'on vient de signaler. Intitulé: *Surnaturel. Études historiques*, le volume parut en 1946 comme 8<sup>e</sup> de la collection. Il consiste essentiellement, sur le point annoncé par le titre, en une critique de la théologie telle qu'elle s'est constituée depuis le XVI<sup>e</sup> siècle avec la censure et la réfutation du baïanisme. On en vint en effet à concevoir un ordre naturel complet en soi, auquel la grâce n'était plus que surajoutée. Indépendamment de ce don divin, on estimait que la nature possédait sa fin propre et qu'il eût été parfaitement possible qu'elle fût comblée comme nature. On sauvait manifestement de cette manière la gratuité de l'ordre surnaturel, mais l'on versait en d'autres périls et l'on rompait avec une tradition consacrée, que le propos du P. de Lubac est précisément de remettre à l'honneur. L'entreprise n'est pas absolument neuve. Un grand nombre de travaux, au contraire, ont paru depuis une trentaine d'années qui, stimulés peut-être par la prise de position de M. Blondel, se sont efforcés de déterminer l'enseignement de saint Thomas d'Aquin notamment sur le rapport de la nature au surnaturel. On peut s'informer dans les tomes successifs du *Bulletin thomiste* de l'état et du progrès de cette recherche. Le livre du P. de Lubac suscita néanmoins une particulière attention, pour la raison peut-être qu'au lieu de se présenter comme une monographie il affrontait hardiment, muni d'une érudition voyante, l'ensem-

<sup>20</sup> M.-J. NICOLAS, o.p., dans *Revue thomiste*, 46 (1946), p. 387 (recension de l'ouvrage du P. de Lubac).

ble du mouvement théologique issu de l'opposition aux thèses de Baïus et de Jansénius, avec l'intention déclarée de redresser cette déviation. Trois gros blocs d'études composent l'ouvrage, que complètent des notes finales et une conclusion. On est loin d'un travail achevé jusque dans l'ordonnance extérieure et les détails de la rédaction. Mais le fond importe principalement. Pour justifier son jugement sur la rupture qu'il réproche dans la théologie moderne, le P. de Lubac arguait principalement de saint Thomas et rendait toute sa force à ce désir naturel de la vision divine qui est l'une des doctrines certaines du Docteur angélique. Il allait jusqu'à dire que saint Thomas, s'il connaît un état de nature pour l'homme, ne connaît point d'ordre naturel et de fin dernière assignée à la nature humaine comme telle. La fidélité à cet enseignement n'eût donc jamais autorisé l'introduction en théologie du concept de pure nature. Non que saint Thomas lui-même soit sans reproche: car il use à propos de l'homme de la catégorie aristotélicienne de nature, alors que toute équivoque eût été bannie avec la catégorie patristique et biblique d'image de Dieu. On reconnaît le genre de grief qu'intentait à saint Thomas le P. Bouillard dans les matières de la grâce. Mais le P. de Lubac n'est pas empêché de se réclamer surtout du Docteur angélique, dont la théologie par conséquent semble posséder à l'égard des doctrines modernes une remarquable puissance de renouvellement. Mieux valût en somme pour la thèse du présent livre que celle du P. Bouillard ne s'imposât point. Nous ne ferons point difficulté pour notre part de reconnaître chez saint Thomas un rapport de la nature à la grâce infiniment plus fort que ne le laisse soupçonner le dualisme aujourd'hui répandu, en sorte que l'interprétation du P. de Lubac, quant à son orientation générale, mérite l'adhésion. Nous n'entendons point approuver pour autant le détail des exégèses ou la conduite de la démonstration. On le comprendra mieux tout à l'heure. Plus généralement, il apparaît légitime, voire nécessaire, d'opérer dans la théologie moderne le travail de rectification et de purification dont ce livre offre un exemple. Des travaux analogues ont été entrepris à propos de la foi ou des principes de la moralité. D'autres traités donneraient lieu à la même entreprise critique. « On est en droit de penser, écrivait l'auteur dans l'Avant-Propos, que bien des con-

ceptions mûries dans le champ de la théologie ne représentent point des acquêts indiscutables.» Assurément. Et défendant cette position, le P. de Lubac déclarait dans un article postérieur: « Nous ne partagerons pas la superstition qui semble être celle de quelques théologiens pour le « moderne » en tant que tel<sup>21</sup>. » Pour cette fois, la « théologie nouvelle » consiste donc dans le retour délibéré à l'ancien<sup>22</sup>. On ne peut qu'y applaudir. Ces remarques faites, qui concernent la partie historique et critique de l'ouvrage, nous ne cachons point que la faiblesse de *Surnaturel* est précisément de rester pour l'essentiel un ouvrage historique et critique. L'auteur y est allé de toute sa vigueur. Mais comment n'a-t-il point perçu que le déplacement des positions admises qu'il entend opérer entraîne un problème, celui-là précisément que le système de la pure nature résolvait si radicalement, à savoir la gratuité de l'ordre surnaturel? Ou plutôt le P. de Lubac a fort bien perçu le problème. Mais il ne l'a point résolu. Seules les notes et la conclusion du livre y sont consacrées. Elles n'emportent pas l'assentiment. Pour sauvegarder à la fois la destinée surnaturelle inscrite dans la nature spirituelle et la gratuité du don divin sans lequel cette destinée est inaccessible, l'auteur est conduit à penser que la création même de la nature spirituelle possède la signification d'un appel de la grâce. L'homme n'exige rien de Dieu, ce qui serait en effet intolérable; mais Dieu même a pris l'initiative de combler l'homme lorsqu'il le fit à son image, en vue de le parfaire à sa ressemblance. L'ordre de la grâce est-il donc promis déjà du seul fait de la création des esprits? On n'évite pas de le penser. Il est permis d'estimer que dans cette conception, si les méfaits du dualisme sont conjurés, l'admirable valeur chrétienne que représente l'absolue gratuité de la vocation surnaturelle se trouve compromise. De même que le plaidoyer prononcé plus haut en faveur de l'exégèse d'Origène appelait une mise au point, de même le procès intenté cette fois à la théologie moderne appelle un complément<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Recherches de Science religieuse*, 36 (1949), p. 84.

<sup>22</sup> Tel était déjà le cas, dans une mesure, avec l'ouvrage précédent. Plus d'une fois, le P. de Lubac s'est élevé contre l'idée qu'une théologie plus récente serait de ce fait une théologie plus accomplie.

<sup>23</sup> Entre ces deux séries de travaux, il n'est pas défendu de percevoir une certaine unité d'inspiration. Elle ressort de ces lignes que le P. de Lubac écrivait à propos d'Origène: « L'Écriture, l'âme, l'univers: trois pièces d'un même ensemble,

Faute d'une solution satisfaisante au problème que nous disions, l'entreprise critique risque de rester inefficace et elle ne va pas sans inconvénients. Telle est à notre avis la réserve fondamentale qu'appelle *Surnaturel*. Le livre a été abondamment commenté. Sur sa thèse historique et critique, les avis sont partagés. Sur son essai constructif, ils sont autant dire unanimes. Car nous n'avons relevé, parmi les comptes rendus sérieux et les études consacrés à l'ouvrage, aucune adhésion plénière à la solution du P. de Lubac, mais au contraire nombre de protestations<sup>24</sup>. L'auteur est revenu sur son livre. Il a

exigeant de notre part la même attitude foncière, pour nous conduire jusqu'à Dieu . . . Ce que nous appelons dans l'Écriture sens spirituel, dans l'âme nous le nommons image de Dieu » (ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, Sources chrétiennes, 16, p. 70).

<sup>24</sup> Ne laissons point sans preuve cette affirmation. Nous retenons les interventions suivantes, en ordre chronologique:

J. DE BLIC, s.j., *Mélanges de Science religieuse*, 4 (1947), p. 93-113. Critique la thèse historique de l'ouvrage, mais en prenant appui sur ce que présente d'insuffisant l'explication théorique. Car le surnaturel doit être « impostulable ».

B. ROMEYER, s.j., *Archives de Philosophie*, vol. 17, cah. 2, Suppl. bibl. n° 2, pp. 1-6. Sympathique à l'idée de désir naturel, maintient que la surnaturalisation est gratuite. Mais n'approfondit pas.

L. MALEVEZ s.j., *Nouvelle Revue théologique*, 79 (1947), pp. 3-31. La critique essentielle de cette étude pénétrante et bienveillante est que, si le désir naturel de voir Dieu est inefficace, il doit être aussi conditionné, c'est-à-dire soumis au bon plaisir de Dieu. Ouvre toutefois un aperçu sur la solution selon laquelle le surnaturel serait « infailible », vu l'amour infini de Dieu. De tous les recenseurs, le P. M. serait celui qui accorde le plus au P. de L., quant à la partie constructive du livre. Mais son assentiment ne va point sans réserves.

Ch. BOYER, s.j., *Gregorianum*, 28 (1947), pp. 379-395. Demande avec sévérité comment le surnaturel reste gratuit dans la théorie du P. de L.

M. C. [APPUYNS] o.s.b., *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 5 (1947), n° 724, pp. 251-254. Se déclare substantiellement d'accord sur la partie historique. Ne se prononce pas quant à la partie constructive.

L.-B. GILLON, o.p., *Revue thomiste*, 46 (1947), pp. 304-310. Cite des textes antérieurs à Cajetan où l'ordre de l'âme humaine à la grâce se définit selon une puissance obédientielle.

G. FRÉNAUD, o.s.b., *La Pensée catholique*, cah. 5 (1948), pp. 25-47. Fait des réserves sur l'érudition historique du P. de L. Refuse notamment le reproche d'infidélité thomiste adressé à Cajetan, la puissance obédientielle caractérisant déjà, chez ses prédécesseurs thomistes et chez saint Thomas lui-même, le rapport de la nature à la grâce. — *Ibid.*, cah. 6 (1948), pp. 30-41. Contesté formellement que le désir naturel entendu à la façon du P. de L. respecte la gratuité du surnaturel.

G. DE BROGLIE, s.j., *De Fine ultimo Vitæ humanæ*, Paris, 1948, App. III, pp. 245-264. Attaque le P. de L. sur le point vif de la gratuité de la vocation surnaturelle. Tient la thèse critiquée pour contraire à saint Thomas.

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, o.c.d., *Études carmélitaines*, 27: *Satan* (1948), pp. 44-85. Saint Thomas enseigne une double destinée de l'esprit. Il y a un désir naturel inefficace du surnaturel. Indique une solution du problème de la gratuité, toute différente de celle qu'a proposée le P. de L.

H. RONDET, s.j., *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), pp. 481-521. Étude historique, propre à confirmer la thèse du P. de L. Ne discute pas le problème de la gratuité.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, o.p., *Angelicum*, 25 (1948), pp. 294-298. Partant de la gratuité du surnaturel, conclut, contre le P. de L., à la nécessité d'une fin natu-

relevé certaines difficultés qu'on lui a faites du point de vue de l'histoire et notamment en ce qui regarde saint Thomas<sup>25</sup>. Il s'est défendu de ce que la renonciation au système de la pure nature entraînerait l'amointrissement du surnaturel; et expliquant sa propre pensée, il aboutit aux énoncés suivants: « Ce n'est pas le surnaturel qui s'explique par la nature, au moins comme postulé par elle: c'est la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue pour lui . . . Ainsi ce n'est dans aucun cas la nature qui d'elle-même appelle le surnaturel: c'est le surnaturel, si l'on peut ainsi parler, qui suscite la nature avant de la mettre en demeure de l'accueillir<sup>26</sup>. » La volonté de sauvegarder la gratuité du surnaturel est évidente dans ces lignes. Mais l'antithèse des formules est illusoire. Car selon leur expresse signification, la nature est de soi ordonnée à la grâce, même si de soi elle est entièrement indigente pour accéder à la grâce. Or, l'ordre et l'intention postulent l'exécution. Faute de quoi ils demeurent inintelligibles, privés qu'ils sont de raison d'être. On revient à la proposition que le P. de Lubac voulait écarter. Par rapport à la conclusion du livre, ces nouvelles déclarations ne représentent aucun progrès. Il est permis de trouver que l'auteur se défait à bon compte des critiques dont fut l'objet la partie constructive de son ouvrage, lorsqu'il se plaint au cours du même article, d'avoir été mal compris<sup>27</sup>. Nous croyons au contraire que la solution du problème ainsi soulevé ne peut aller sans que de sérieuses rectifications ne soient introduites dans la partie historique elle-même de l'ouvrage, l'orientation générale étant sauve, que nous avons louée. Il ressort donc de ce livre qu'il n'est point si aisé d'innover en théologie, quand

relle possible. Le désir naturel est conditionnel et inefficace, « comme celui par lequel l'agriculteur désire la pluie » (p. 297, note 1). Si la nature chez l'homme ou chez l'ange n'est pas complète de soi, avec des propriétés et une fin proportionnée, il n'y a plus de nature proprement dite ni par suite de surnaturel. Voir *Angelicum*, 24 (1947), p. 135.

V. WHITE, o.p., *Dominican Studies*, 2 (1949), pp. 62-73. Sympathise avec l'idée d'une révision de la théologie reçue. Marque la faiblesse de la thèse qui inclut dans le désir naturel non seulement la possibilité, mais la réalité de l'ordre surnaturel. Le P. de L. ne peut sur ce point se réclamer de saint Thomas.

<sup>25</sup> « *Duplex hominis beatitudo* », dans *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), pp. 290-299. *Saint Thomas*, « *Compendium theologiæ* », c. 104, *ibid.*, 36 (1949) pp. 300-305.

<sup>26</sup> *Le mystère du surnaturel*, dans *Recherches de Science religieuse*, 36 (1949), pp. 80-121. Le paragraphe cité se lit p. 105.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 90.

même l'innovation consiste dans une restauration du passé. La tâche en est urgente, nous l'avons dit; mais elle requiert un tact et des précautions s'alliant mal peut-être avec l'entrain critique. L'attachement à saint Thomas compris profondément, jusque dans les intentions et l'équilibre de la doctrine, doit fournir en tout cas pour ce genre de travaux la plus sûre des garanties. Au prix de cette fidélité, il est permis d'être audacieux.

\* \* \*

Les ouvrages signalés jusqu'ici constituent des recherches à l'occasion desquelles se découvraient les intentions que nous avons dites. Un article parut dans les *Études* en 1946 qu'il fallut bien comprendre comme un manifeste. Dû au P. Daniélou, directeur avec le P. de Lubac des « Sources chrétiennes » et collaborateur de « Théologie », il formulait à l'égard de la théologie des revendications dont l'accord était visible avec l'une ou l'autre des tendances observées précédemment<sup>28</sup>. Le besoin y était exprimé d'une théologie « vivante » et qui répondît à la demande des auditoires contemporains. D'où nécessité d'une accommodation. On l'obtiendra selon trois voies. L'une est d'assumer en théologie les courants philosophiques de ce temps en leur signification primordiale, soit le marxisme avec la valeur d'historicité et l'existentialisme avec la valeur de subjectivité. Le P. Teilhard de Chardin est loué au passage, qui a « pensé le christianisme en tenant compte des perspectives ouvertes par l'évolution » (p. 15). L'autre voie s'entend comme un retour aux sources: la Bible, les Pères, la liturgie; car une intelligence de l'histoire doit être par là obtenue et des catégories récupérées que réclame impérieusement l'homme d'aujourd'hui. En troisième lieu enfin on mettra la pensée chrétienne en contact avec la vie et l'on en dégagera les attitudes qui soient la réponse aux problèmes concrets du présent. De l'accommodation ainsi comprise, la théologie scolastique faisait les frais: car elle est manifestement étrangère aux philosophies de ce temps, elle a manqué d'exploiter l'héritage traditionnel du christianisme en sa totalité, elle s'est confinée dans la spéculation. Certaines formules désinvoltes aggravaient l'accusation. On perçoit aussitôt ce qu'elle menaçait: la fonction essentielle de la

<sup>28</sup> J. DANIELOU, s.j., *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans: *Études*, 249 (1946, 2), pp. 5-21.

théologie, qui n'est pas de s'accommoder à un temps déterminé, mais de prendre l'intelligence de la pensée divine contenue dans la Révélation; le sain rationalisme chrétien dont la théologie scolastique demeure le monument insigne; l'idée même de contemplation et c'est-à-dire de connaissance désintéressée, dont tout le prix vient de la vérité intellectuellement possédée. Il est permis certes de souhaiter des améliorations à la théologie telle qu'elle est souvent faite, et dans le sens d'une adhésion plus vivifiante à ses sources comme dans celui d'une plus grande efficacité auprès des esprits. Encore faut-il que son statut fondamental soit respecté. Et l'on ne peut non plus traiter par le dédain sa réalisation historique sous la forme des ouvrages ou de l'enseignement scolastiques. Les quelques réserves par lesquelles l'auteur dans le même article corrigeait sa propre pensée non plus que des réflexions émises ici ou là dans un sens différent n'étaient en mesure d'apaiser l'inquiétude soulevée<sup>29</sup>. D'autant que l'on retrouvait ailleurs l'inspiration principale de cet article. À l'occasion d'une recension, le même P. Daniélou, avec son intrépidité coutumière, faisait de la diversité des spiritualités la règle d'une diversité pareille de

<sup>29</sup> Dans l'article cité, le danger était signalé en passant de certaines tendances contemporaines, qu'il appartient à la théologie de ramener à de justes proportions: ainsi l'insistance mise sur l'amour du prochain, qui ne doit point faire tort au primat de l'amour de Dieu (pp. 18-19); ainsi l'exaltation du mariage, qui ne doit entraîner aucune dépréciation de la virginité (p. 19). Sous la plume du P. Daniélou, on lisait ces lignes irréprochables dans la même livraison des *Etudes* (p. 117): « Le christianisme d'aujourd'hui est l'héritier de ce christianisme éternel qui a lutté à l'intérieur de toutes les forces historiques pour les maintenir subordonnées au service de la destinée éternelle de l'humanité dont il est responsable devant Dieu... La tâche propre du christianisme, qui est de témoigner pour la vérité permanente de l'homme et de Dieu. » Ailleurs, le même auteur écrivait éloquentement, marquant la différence de la conception chrétienne et des conceptions humaines du progrès: « Celles-ci attendent des découvertes de la science ou des révolutions sociales des changements qui modifient la condition humaine. Or, le chrétien est quelqu'un pour qui jamais aucune révolution ni aucune invention n'apportera ce qu'il possède déjà en Jésus-Christ. Il n'est pas question pour lui de la formation d'un homme « nouveau » à notre époque. C'est Jésus-Christ qui est à jamais l'homme nouveau, *homo novissimus*, celui qui est la fin déjà présente. Et ce que les hommes de notre temps appellent la recherche d'un homme nouveau, ce ne sont que des variations de l'homme ancien, qui n'apportent aucune nouveauté essentielle et qui sont périmées à l'avance par la nouveauté efficace que nous possédons déjà en Jésus-Christ. On voit que cette vue commande entièrement l'attitude chrétienne à l'égard du progrès. Elle ne signifie pas qu'aucun progrès ne soit possible, mais ce progrès ne peut jamais être que la découverte des richesses de Jésus-Christ, il ne pourra jamais consister à dépasser Jésus-Christ. Et cette affirmation est l'acte essentiel de la foi à notre époque où l'incroyance ne consiste pas à nier la valeur du christianisme, mais à le présenter comme une étape importante, mais non dernière, de l'évolution de l'humanité » (*Dieu vivant*, cah. 11, p. 146).

la théologie <sup>30</sup>. Le R. P. G. Fessard, s.j., se plaisait de son côté à décocher une phrase irrévérencieuse contre le thomisme <sup>31</sup>. On dira que ce sont là des bagatelles. Plus sérieuses étaient les considérations par où le P. Bouyer terminait une belle étude à la louange des Pères <sup>32</sup>. Dénonçant les dangers de la spéculation rationnelle de forme scolastique appliquée au mystère chrétien — et qui n'ont pas manqué, certes, d'être historiquement vérifiés, — il laissait paraître une méprise sur la nature véritable de la théologie scientifique. Car la connaissance exacte et rigoureuse du donné possède de soi une valeur contemplative et religieuse. La fonction apologétique et didactique qu'elle exerce n'ôte rien à la théologie de ce caractère: consistant en l'intelligence de la foi, elle répond à l'aspiration la plus brûlante de l'âme chrétienne. Pourquoi juger de la théologie sur les seuls défauts où ont versé les théologiens ? Un « contrepoids » ne devient nécessaire à la « théologie rationnelle » que dans le cas où elle fut maladroitement conduite. On ne peut témoigner envers le mystère de plus grand respect qu'en le prenant pour *principe* de l'investigation. Il suffirait en somme de percevoir la force de ce dernier mot (volontiers remplacé chez les auteurs dont nous parlons par celui de prémisses; ainsi déjà chez M. Chatillon nommé ci-dessus) pour que tombent bien des méfiances à l'adresse de la théologie scolastique <sup>33</sup>. La nature

<sup>30</sup> Dans *Revue du Moyen Age latin*, 1 (1945), p. 65.

<sup>31</sup> Dans *Etudes*, 247 (1945, 4), p. 270.

<sup>32</sup> *Le renouveau des études patristiques*, dans *La Vie intellectuelle*, févr. 1947, pp. 6-25. Une conférence du R. P. O. ROUSSEAU, o.s.b., publiée dans *La Vie spirituelle*, n° 336, janv. 1949, pp. 70-87, sous le titre *Théologie patristique et Théologie moderne*, distingue à la façon de l'auteur précédent la méthode théologique en usage dans l'antiquité, caractérisée à la fois par « le mouvement dialectique de la pensée entre l'Ancien et le Nouveau Testament » et la « tension eschatologique », de la méthode scolastique, caractérisée par l'emploi du concept et la construction des systèmes. Bien que Saint Thomas soit expressément soustrait dans cette étude à toute appréciation défavorable, il est difficile que de telles vues, fort sommaires à la vérité, n'encouragent pas la méfiance à l'égard de la théologie comme investigation rationnelle du donné révélé.

<sup>33</sup> La même idée d'un double plan de la pensée chrétienne, celui de l'Écriture, des Pères, de la liturgie d'une part, celui de la pensée scolastique d'autre part, apparaît dans une autre étude du P. BOUYER consacrée à un sujet plus particulier: *Le problème du mal dans le christianisme antique*, dans *Dieu vivant*, cah. 6, pp. 17-42. Cette fois est dénoncée l'inefficacité (voire la « supercherie ») de la spéculation (dont l'auteur doit bien concéder qu'elle a commencé avec saint Augustin) et proclamée la nécessité de revenir à la position existentielle du problème. Le dualisme que le P. B. se plaît à marquer en ces termes est artificiel. Pour peu en effet que l'on réfléchisse aux données chrétiennes et qu'on en veuille prendre l'intelligence, ne sera-t-on pas conduit aux définitions, distinctions et explications élaborées par la théologie classique ? Celle-ci n'a rien fait d'autre que d'interpréter scientifiquement les affirmations de l'Écriture,

de la Révélation était en cause, et non plus seulement la théologie, dans un nouvel article<sup>34</sup> où le P. Daniélou allait jusqu'à affirmer que le christianisme est avant tout Fait, Événement, Histoire. Pour la pensée chrétienne — définie comme « le retentissement de l'existence chrétienne sur cette autre dimension cosmique qu'est la pensée » (p. 931), — elle résulta de la rencontre du fait chrétien avec la philosophie et naquit avec saint Justin. D'où il suit que, loin de s'en tenir au type hellénistique alors adopté, elle est appelée à devenir chinoise, hindoue et le reste. Ainsi s'opérera l'incarnation du christianisme dans les mentalités variées. L'auteur n'était pas sans apercevoir l'étonnante simplification dont il se rendait coupable, puisqu'il notait, pour écarter du reste ce genre de considération, que « la réalité chrétienne comporte elle-même sa pensée » (p. 932). Telle est précisément la donnée décisive. La Révélation est communication d'une vérité divine à l'esprit de l'homme. Et nous ne pouvons faire que Dieu n'ait choisi de nous parler selon un langage humain déterminé. Le P. Daniélou semble disposé à concéder l'immutabilité des éléments judaïques de la parole de Dieu; il est moins attaché à la forme grecque de la Révélation, car en ce qui concerne saint Jean et saint Paul, écrit-il, « leur pensée est purement biblique, si leur langage est grec » (p. 932). Il faut déplorer cette façon légère de toucher aux plus graves problèmes et d'insinuer dans les esprits les pires malentendus. Le zèle apostolique d'où naissent de tels articles ne les excuse pas. Et leur multiplication aggrave la portée de chacun d'eux.

\* \* \*

Les publications que nous venons d'énumérer appelaient la polémique. Il y faut joindre des doctrines particulières avancées de divers côtés. Les *Mélanges théologiques* du regretté P. Y. de Montcheuil, s.j.<sup>35</sup>, contiennent sur l'eucharistie une étude suggestive, certes, mais

dans le plus grand respect de leur signification authentique. Elle n'éluide pas le problème, elle le traite avec rigueur. A la façon dont elle est menée par le P. B., la restauration de la pensée chrétienne risque de ne plus signifier qu'un relâchement de l'exigence intellectuelle. Voir la réponse du P. SERTILLANGES, à cet article, suivie d'une réplique de l'auteur: *Dieu vivant*, cah. 8, pp. 131-137.

<sup>34</sup> *La pensée chrétienne*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 69 (1947), pp. 930-940.

<sup>35</sup> Collection « Théologie », vol. 9, 1946.

où la théologie de la transsubstantiation le cède à la préoccupation de relever la valeur religieuse du sacrement; où le sacrifice du Christ sur la croix, plutôt que sacrifice réel dont la messe est le sacrement, est présenté comme le sacrement du sacrifice de l'humanité<sup>36</sup>. Sur la présence réelle, sur la foi, sur le péché originel, des feuilles dactylographiées, tombées entre beaucoup de mains, répandaient des opinions téméraires<sup>37</sup>. La préoccupation d'accorder les vérités chrétiennes avec les acquisitions récentes ou même les hypothèses de la science semblait conduire certains esprits à solliciter quelque peu les premières<sup>38</sup>. La controverse devait s'emparer de ces divers éléments, tout en s'orientant vers le genre de problèmes posés, nous l'avons dit, par le livre du P. Bouillard. À la faveur des écrits appelés maintenant à s'entrecroiser, quelques thèmes principaux doivent ressortir et le dissentiment fondamental apparaître qui sépare réellement les théologiens de l'un et de l'autre camp.

La dispute avait commencé entre le R. P. M.-L. Guérard des Lauriers, o.p., et le P. Bouillard. En deux longues études<sup>39</sup>, le premier de ces théologiens avait attaqué l'auteur de *Conversion et Grâce* et sur son interprétation de la pensée de saint Thomas et sur sa conception du développement de la théologie. Il s'attira de la part du P. Bouillard deux répliques distinctes, portant sur l'un et l'autre point<sup>40</sup>: le mot de « méprise » y revient à tout instant pour qualifier l'attitude de l'adversaire. Mais bien que l'auteur entreprenne de justifier les moindres nuances d'expression de son livre, il est amené

<sup>36</sup> Un bon compte rendu de l'ouvrage par le R. P. M.-J. NICOLAS, o.p., dans *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 153-158. On connaît d'autre part l'attachement du P. de Montcheuil pour la philosophie de M. Blondel. Voir V. DE BROGLIE, s.j., *De Fine ultimo humanæ vitæ*, p. 273, note 1.

<sup>37</sup> Dans sa réponse au R. P. Garrigou-Lagrange, M<sup>sr</sup> Bruno de Solages (*Bulletin de Littérature eccl.*, 48 [1947], p. 67; voir ci-dessous) attribue ces feuilles dactylographiées au R. P. Teilhard de Chardin, à l'exception de celles qui traitent de la présence réelle et dont il considère l'auteur comme inconnu.

<sup>38</sup> D'où fréquents débats sur le polygénisme en relation avec le dogme du péché originel. On peut lire la mise au point du cardinal LIÉNART, *Le chrétien devant les progrès de la science*, dans *Etudes*, 255 (1947, 4), pp. 289-300. Sur l'accord de la doctrine catholique de l'eucharistie avec la physique moderne, voir l'article de F. SELVAGGI, s.j., dans *Gregorianum*, 30 (1949), pp. 7-45.

<sup>39</sup> *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle*, dans *L'Année théologique*, 6 (1945), pp. 276-325. *La théologie historique et le développement de la théologie*, *ibid.*, 7 (1946), pp. 15-55.

<sup>40</sup> *A propos de la grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Recherches de Science religieuse*, 33 (1946), pp. 92-114. *Notes sur le développement de la théologie. A propos d'une controverse*, dans *L'Année théologique*, 7 (1946), pp. 254-264.

déjà à mettre en évidence tout ce qui, dans sa thèse, est favorable à la conception de la motion divine comme grâce chez saint Thomas et à une certaine stabilité de la théologie. La controverse devait rebondir avec l'intervention du R. P. R. Garrigou-Lagrange, o.p. De peu postérieur à l'allocution de Pie XII rappelée ci-dessus — elle s'y trouve citée, p. 134, en son passage le plus frappant <sup>41</sup>, — un article en effet paraissait dans la revue *Angelicum* sous la signature du théologien romain bien connu: *La théologie nouvelle, où va-t-elle* <sup>42</sup>? Titre improvisé, mais très ferme critique portant sur cette proposition du P. Bouillard (p. 219 de l'ouvrage) selon laquelle « quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions »: où les notions changent, riposte le P. Garrigou-Lagrange, la vérité n'est plus maintenue. Ou bien l'on a affaire à une vérité de type pragmatique, se prenant des nécessités de l'action et de la vie. Telle n'est point celle assurément qui convient aux formules dogmatiques. Le reproche était donc grave en sa simplicité. Certains vocables dont se servait l'auteur de l'article n'étaient point faits pour l'atténuer. Et rien n'était dit qui permît de rejoindre des intentions louables au delà des erreurs redressées <sup>43</sup>. En faveur du P. Bouillard et des autres

<sup>41</sup> Le Saint-Père s'était ainsi exprimé: « Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, « de nova theologia » quæ cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate? » (*Acta Apost. Sedis*, I. c.)

<sup>42</sup> *Angelicum*, 23 (1946), pp. 126-145.

<sup>43</sup> Dans la même allocution, le Saint-Père avait encouragé certaines des préoccupations visibles chez maints théologiens de la Compagnie de Jésus. Juste avant le passage cité à la route 41, il disait: « Quodsi iidem apprime fidem debent colere, debent etiam accuratam perfectamque scientiam sibi adipisci et, præclara sui Instituti vestigia secuti, doctrinarum progressus, quantum possunt et quomodo possunt, sectari, id sibi persuasum habentes, se hoc itinere, quamvis aspero, plurimum ad maiorem Dei gloriam et ad ædificationem Ecclesiæ conferre posse. Insuper suæ ætatis hominibus, sive ore sive scriptis, debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur, ut in proponendis et proferendis quæstionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui sæculi ingenio et propensioni sapienter orationem suam accommodent. At quod immutabile est, nemo turbet et moveat ». *Ibid.*, pp. 384-385. Puis réunissant l'une et l'autre monition, le Saint-Père concluait: « Dum igitur innociduum Veritatem vereri sanctum sollemnique habetis, operam date problemata, quæ labens fert tempus, studiose investigare et exsolvere . . . Verumtamen, cum novæ vel liberæ agitantur quæstiones, catholicæ doctrinæ principia semper mentibus præfulgeant; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod conjectura ducitur, ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, discernatur; errantibus amica præ-

théologiens que nommait ou sous-entendait son adversaire, se leva M<sup>sr</sup> Bruno de Solages<sup>44</sup>. Écrit sur le mode de l'indignation, cet article voulait être une leçon de méthode, voire de courtoisie, à l'adresse du P. Garrigou-Lagrange, en même temps que la réfutation de ces critiques. La phrase fameuse du P. Bouillard recevait l'exégèse selon laquelle l'auteur « n'affirme nullement cette monstruosité qu'une théologie qui aurait été vraie à un moment donné devienne objectivement fausse « quand l'esprit évolue », mais qu'elle sera fausse subjectivement, c'est-à-dire interprétée en un sens faux par un esprit qui ne donnerait plus, par suite de son évolution même, le même sens aux diverses notions dont usait cette théologie » (p. 75). Malgré l'approbation que cette interprétation devait obtenir du principal intéressé<sup>45</sup>, il faut avouer que la distinction du subjectif et de l'objectif est loin de se lire aussi clairement dans l'ouvrage original. Le P. Bouillard n'y envisageait pas que les esprits fissent l'effort de comprendre les notions anciennes; et son insistance était bien plutôt en faveur d'un renouvellement périodique des notions, d'où la permanence de la vérité, estimait-il, ne devait recevoir aucun dommage. La discussion continue avec la réplique du P. Garrigou-Lagrange<sup>46</sup>, suivie bientôt d'un nouvel article où il est expliqué que les conciles ont usé de notions techniques — celle de cause formelle, par exemple, dans la définition de la justification — et que la vérité de leurs affirmations n'est point gardée là où aux notions employées d'autres seraient substituées, si même elles étaient dites analogues ou équivalentes<sup>47</sup>. En réalité, le collaborateur d'*Angelicum* répondait de cette manière aux éclaircissements non encore publiés qu'avait rédigés le P. Bouillard à la suite de l'article de 1946. Le texte en devait paraître, complété d'une prise de position par rapport aux articles plus récents, dans une livraison des

beatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus » (*ibid.*, p. 385). La même insistance sur l'immutabilité des principes, que ne doit pas compromettre l'adaptation de la doctrine chrétienne aux esprits contemporains, apparaît dans l'entretien de Pie XII avec l'évêque de Nancy, rapporté dans la *Semaine religieuse du Diocèse de Nancy et Toul*, 84<sup>e</sup> année, n° 20 (18 mai 1947), pp. 161-162. La validité permanente des directives de l'Eglise en matière de philosophie thomiste fut affirmée par la même occasion.

<sup>44</sup> *Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrange*, dans *Bulletin de Littérature eccl.*, 48 (1947), pp. 65-84.

<sup>45</sup> *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), p. 263, note 1.

<sup>46</sup> *Vérité et immutabilité du dogme*, dans *Angelicum*, 24 (1947), pp. 124-139.

<sup>47</sup> *Les notions consacrées par les Conciles*, *ibid.*, pp. 217-230.

*Recherches de Science religieuse*<sup>48</sup>. Soucieux de parer l'attaque, l'auteur de *Conversion et Grâce* relève tout ce qu'il a dit dans son ouvrage en faveur de la permanence de la vérité. Bien que cette revendication essentielle ne lui paraisse pas encore inconciliable avec une variation dans les notions, telle que l'exigent le mouvement de l'histoire et la diversité des esprits, il est amené toutefois à professer plus explicitement une certaine sorte de stabilité pour les notions elles-mêmes. « Les formules conciliaires restent toujours vraies, écrit-il, à condition qu'on les entende au sens voulu par les Conciles » (pp. 263-264). Nous aurions là un premier résultat de cette controverse, à l'avantage du P. Garrigou-Lagrange. Mais celui-ci ne se satisfait point d'une si légère concession. Revenant sur la question, il déclare derechef que l'affirmation des conciles ne serait pas conservée là où les notions adoptées seraient elles-mêmes transformées<sup>49</sup>. À quoi le P. Bouillard n'avait rien opposé d'efficace. Que si l'on disait au P. Garrigou-Lagrange: mais l'on obtiendrait une affirmation équivalente là où les notions nouvelles sont équivalentes aux anciennes; il riposterait à coup sûr que les définitions conciliaires sont établies pour toujours et ne peuvent d'aucune manière être considérées comme des explications provisoires. Par là est soustraite à tout changement la vérité définie. Reste à rendre compte des variations de fait que démontre l'histoire en ce qui concerne l'expression d'une seule et même vérité. Sur ce point, les articles du théologien romain nous laissent à peu près démunis. Il n'est point revenu notamment sur cette différence du confus et du distinct avancée à propos de saint Augustin et de saint Thomas expliquant la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et que le P. Bouillard, non sans pertinence, avait récusée (pp. 265-266)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Notions conciliaires et analogie de la vérité*, dans *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), pp. 251-271.

<sup>49</sup> *L'Immutabilité des vérités définies et le surnaturel*, dans *Angelicum*, 25 (1948), pp. 285-298 (la deuxième partie de cet article concerne l'ouvrage du P. de Lubac, voir ci-dessus, note 24).

<sup>50</sup> Les suggestions du P. de Lubac sur ce que dut être la prise de possession de la révélation aux origines (dans son *Bulletin de théologie fondamentale: Le problème du développement du dogme*, dans *Recherches de Science religieuse*, 35 [1948], pp. 130-160) ne seraient pas sans éclairer le problème auquel nous venons de faire allusion. Sans doute faut-il invoquer en effet « un plus haut état de connaissance », se référant au « Tout du dogme », par quoi se concilie la supériorité d'intelligence chez les apôtres (et dans une mesure moindre chez les Pères) avec le caractère objectif du progrès dogmatique. Sur l'insuffisance de l'explication ramenant à la distinction du confus et du distinct le passage de la théologie patristique à la théo-

À ce premier épisode de la controverse peut être rattachée l'intervention du R. P. J.-M. Le Blond, s.j. Comme elle sera critiquée toutefois par d'autres auteurs, nous passons aussitôt au second groupe d'écrits polémiques, qui fut aussi le plus notable. Le débat cette fois fut engagé par une chronique du R. P. M.-M. Labourdette, o.p., parue dans la *Revue thomiste* en 1946<sup>51</sup>. Elle portait sur l'ensemble des volumes alors parus des deux collections mentionnées plus haut, auxquelles étaient jointes certaines des publications également nommées ci-dessus. Non sans ménagements ni discernements, le P. Labourdette dégageait de ces diverses productions un esprit commun et qui lui semblait consister dans la mésestime de la théologie scolastique, plus généralement dans la méconnaissance du caractère scientifique de la théologie comme telle. Partant de là, il dénonçait un danger de relativisme attaché à la méthode historique, bonne et nécessaire en soi, c'est-à-dire le danger de substituer la vérité historique à la vérité spéculative. Il parlait à ce sujet d'une dépréciation nominaliste de l'intelligence. Nommant alors le P. Bouillard, il contestait que l'effort de ce dernier pour échapper au relativisme eût abouti : et la critique du P. Labourdette à ce point rencontrait celle du P. Garrigou-Lagrange. D'autres thèmes de la littérature envisagée étaient réfutés en même temps, qui portaient atteinte eux aussi à la qualité scientifique et à la permanence de la vérité théologique. Avec quelque excès sans doute dans la systématisation et sur un ton qui devait provoquer l'agacement de certains lecteurs, le chroniqueur de la *Revue thomiste* proposait de la sorte les termes d'un débat réel et important. La reconnaissance explicite de l'intérêt du travail historique en théologie promettait entre le P. Labourdette et ses adversaires un contact réel, qui n'était pas possible au même degré de la part du P. Garrigou-Lagrange. Aussitôt intervint M<sup>sr</sup> Bruno de Solages, déjà nommé. La lettre qu'il écrivit à cette occasion et la réponse qu'elle s'attira du R. P. M.-J. Nicolas, o.p., ont été publiées<sup>52</sup>. Tandis que le premier, dans le sens du P. Bouillard, argumentait, au nom de l'ana-

logie scolastique, voir encore la note F : « Une illusion de l'histoire de la théologie », dans l'ouvrage du P. de Lubac présenté ci-dessus : *Corpus mysticum*, 2<sup>e</sup> éd., pp. 365-367.

<sup>51</sup> *La théologie et ses sources* dans *Revue thomiste*, 46 (1946), pp. 353-371.

<sup>52</sup> *Bulletin de Littérature eccl.*, 48 (1947), pp. 3-17. La lettre de M<sup>sr</sup> Bruno de Solages est datée du 3 février 1947 ; la réponse du P. Nicolas, du 12 du même mois.

logie, pour une « transposition » renouvelée des systèmes anciens, son correspondant le priait de ne pas confondre l'analogie avec l'opposition contradictoire des conclusions, telle qu'elle se vérifie de fait entre deux théologies ayant en commun une même notion confuse; le P. Nicolas revendiquait en outre l'immutabilité des éléments métaphysiques intervenant dans l'élaboration de la théologie. Dans le sens toutefois des théologiens adverses, il déclarait que le système thomiste admet des éléments complémentaires et pris d'autres systèmes incompatibles avec celui-là comme système.

Mais la réponse la plus significative à l'article du P. Labourdette paraissait sous la forme d'une déclaration non signée, quoique donnée comme émanant des auteurs critiqués par la *Revue thomiste* (à savoir les rév. pères jésuites de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar), qu'on put lire dans la livraison suivante des *Recherches de Science religieuse*<sup>53</sup>. Ce texte trahissait la plus vive émotion. Il attaquait la méthode du P. Labourdette et protestait contre ses conclusions. Le ton en était vigoureux, sensiblement différent en cela des justifications qu'avait opposées le P. Bouillard au premier article du P. Garrigou-Lagrange. Définissant leur position véritable, les auteurs insistaient sur ce qu'offre d'inépuisable la pensée chrétienne, d'où suit la nécessaire imperfection de toute théologie. Ils montraient par là n'être nullement d'accord avec leur contradicteur sur la qualité scientifique de cette connaissance. Là gît probablement le fond du débat et nous y reviendrons ci-dessous. On retiendra aussi de cette déclaration collective que l'opinion jusque là représentée par le P. Bouillard est défendue pour l'essentiel comme la pensée commune du groupe. Quant à l'article du P. Daniélou dans les *Études*, dont s'était si fort inquiété le P. Labourdette, on l'excusait d'un mot bref comme « un article de large information, aux formules parfois un peu rapides » (p. 390).

La chronique de la *Revue thomiste* et la réponse des *Recherches de Science religieuse* furent bientôt réunies par les soins du P. Labourdette et de ses amis en une brochure intitulée: *Dialogue théologique*<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *La théologie et ses sources. Réponse*, dans *Recherche de Science religieuse*, 33 (1946), pp. 385-401.

<sup>54</sup> Les Arcades, Saint Maximin (Var), 1947; in-12, 151 pp.

La première des deux pièces était munie d'annotations. La seconde était suivie d'une réplique du P. Labourdette intitulée: *De la critique en théologie*, où l'auteur justifie sa méthode et raconte les origines de son intervention; de nature principalement polémique, ce nouvel écrit n'ajoute guère aux considérants doctrinaux précédemment exprimés. À cet ensemble étaient jointes une introduction du R. P. R.-L. Bruckberger, o.p., et une étude du P. Nicolas, nommé ci-dessus, sur « le progrès de la théologie et la fidélité à saint Thomas ». En complément de la brochure, le P. Labourdette, réfléchissant sur cette polémique et sur son enjeu, rédigea des *Fermes propos* sous la forme d'un article<sup>55</sup>. Les deux affirmations principales dont il s'est fait le représentant s'y dégagent bien: d'une part, validité permanente des vérités scientifiquement établies par la théologie; d'autre part aptitude de la théologie thomiste à assimiler les pensées nouvelles, sans concordisme ni éclectisme, mais par « intégration » (p. 17). À ce point survint l'article du P. Le Blond, mentionné ci-dessus<sup>56</sup>. Il arguait de la condition imparfaite de la vérité dans l'esprit humain pour justifier et l'investigation historique des doctrines et le recours à d'autres pensées propres à compléter celle que chacun adopte. Cet exposé retint l'attention des pères Labourdette et Nicolas qui, pour le mieux réfuter, développèrent la conception déjà exprimée dans leurs études précédentes<sup>57</sup>. Un effort de surcroît y était fait en vue de rendre compte des facteurs de diversité intervenant entre pensées humaines comme entre théologies, de telle sorte toutefois que l'absolu de la vérité comme de la science demeurât hors d'atteinte. Ce long article conclut brillamment la controverse dont nous venons de suivre les péripéties. Quel retentissement eut le débat en dehors même des cercles théologiques ? on en prendra l'idée par la relation qu'en fournit l'un des numéros suivants de la *Revue thomiste*<sup>58</sup>.

Entre les deux groupes de théologiens ainsi confrontés, l'origine du dissentiment semble devoir se prendre de deux conceptions diffé-

<sup>55</sup> *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 5-19.

<sup>56</sup> *L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique*, dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), pp. 129-141.

<sup>57</sup> M.-M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, o.p., *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*, dans *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 417-466.

<sup>58</sup> *IDEM*, *Autour du « Dialogue théologique »*, dans *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 577-585.

rentes qu'ils se font de la Révélation chrétienne. On a remarqué ci-dessus l'insistance du P. Daniélou sur le christianisme comme Réalité. En termes incomparablement plus corrects, la réponse des *Recherches de Science religieuse* au P. Labourdette fait valoir de son côté que la Révélation chrétienne est d'abord manifestation d'une Personne. S'il ne suit pas de là que Révélation et concepts soient étrangers l'un à l'autre, il s'ensuit bien une sorte de débordement nécessaire et irréductible de la vérité catholique par rapport à ses expressions conceptuelles. La multiplicité des systèmes théologiques est de droit. Elle signifie une quête incessante de l'insaisissable et qui ne peut jamais être que partiellement récompensée<sup>59</sup>. Or, on refuse légitimement la pensée qui s'exprime en ces termes, si séduisante qu'elle soit à l'âme religieuse. Et nous voudrions à ce point nous en expliquer.

La Révélation chrétienne est communication de la vérité de Dieu, et nul ne doute que cette vérité, telle que Dieu la connaît, ne dépasse sans mesure les idées que nous en prenons; mais elle est communication de la vérité divine selon des énoncés humains. Cette dernière clause est essentielle. Le Verbe a parlé notre langage. Parce qu'il y a de notre langage à la pensée de Dieu la différence du créé et de l'incrée, le passage de la foi à la vision nous sera d'un enrichissement sans prix. Mais de l'un à l'autre il y a communication. Notre foi porte inséparablement sur les énoncés et sur Dieu. Sa dignité est d'at-

<sup>59</sup> Nous reproduisons ce passage important: « Il peut y avoir en théologie un certain intellectualisme contre lequel nous n'hésiterons point à prendre position. C'est celui qui tendrait à faire de la révélation chrétienne la communication d'un système d'idées, alors qu'elle est d'abord — et qu'elle reste à jamais — la manifestation d'une Personne, de la Vérité en Personne. Le Christ est en même temps le porteur et l'objet du message divin. La Parole de Dieu, en sa plénitude unique et définitive, c'est le Verbe fait chair. Il ne suit pas de là que la révélation n'ait pas à s'exprimer en concepts, que le déroulement du temps n'oblige point cette expression conceptuelle à se préciser et à s'amplifier, ou qu'on n'en doive attendre qu'un secours d'ordre pragmatique, sans valeur de vérité proprement dite... Mais il s'ensuit que la vérité catholique débordera toujours son expression conceptuelle, à plus forte raison sa formulation scientifique en un système organisé » (*Recherches de Science religieuse*, 33 [1946], pp. 396-397). Et en note: « N'est-ce pas aussi un fait que, dans leur apparition successive, les systèmes théologiques et les exposés dogmatiques eux-mêmes, dès qu'ils revêtent une certaine ampleur, sont toujours plus ou moins liés, dans leur structure, à des mentalités diverses? Ils ne laissent pas pour autant d'atteindre une même vérité objective, mais chacun n'en exprime à fond qu'un aspect et tous ensemble ne l'épuisent pas. » De cette déclaration, il est permis de rapprocher les explications qu'offre le P. de Lubac sur le mystère chrétien et sur l'imparfaite connaissance qu'en prend la raison, dans le Bulletin cité de théologie fondamentale (*Recherches de Science religieuse*, 35 [1948], pp. 147-149).

teindre jusqu'à la vérité divine telle que Dieu la conçoit et la profère; mais il est si assuré qu'elle ne l'atteint qu'à travers les énoncés que ces derniers, s'il faut en croire saint Thomas, prennent rang d'objet de la foi. On marque leur statut propre en les disant *objectum ex parte nostra*, tandis que la vérité divine est *objectum secundum rem*. Du même coup, les énoncés sont proclamés immuables, puisque Dieu s'est exprimé en eux. Et il n'est pas exact que la Vérité catholique, telle que nous la professons et avons à la professer, déborde son expression conceptuelle: de choix divin, les énoncés sont irréprochables et indépassables. Pour atteindre plus parfaitement la vérité divine, il ne nous est pas loisible de passer à des énoncés nouveaux et complémentaires; nous n'avons d'autre ressource que de passer de la foi à la vision. En régime de foi, l'adhésion aux énoncés révélés est inviolable: c'est en y adhérant, et à proportion de la force de cette adhésion, que nous rejoignons la vérité divine. Dès alors, qu'on le remarque, la parole de Dieu est liée à une « mentalité » humaine: car les énoncés de la foi assument des concepts soit judaïques soit helléniques. Mais cette circonstance n'ôte rien de leur validité et immutabilité: Dieu a ainsi parlé. Il n'a point usé du langage humain en général, mais d'une certaine langue engageant des notions marquées du signe d'un peuple et d'un temps. Nous avons à en prendre notre parti. Aussi est-ce sur les énoncés de la Révélation que l'Église opère son œuvre d'explicitation et de précision. Et si nous reconnaissons à ses définitions dogmatiques valeur de vérités de foi, cela veut dire que de telles formules à leur tour ont un rapport assuré avec la vérité connue de Dieu, laquelle nous demeure inaccessible en dehors des énoncés. La relativité historique des concepts employés, fussent-ils provenir d'Aristote, n'ôte rien non plus de la validité et de l'immutabilité de ces formules. Tel est encore une fois le statut de la Révélation même. La théologie se situe dans la suite du même travail — sauf à perdre la garantie que confère aux déterminations de l'Église comme telle l'assistance du Saint-Esprit. Son rôle n'est point de nous transporter du régime des énoncés à la vision immédiate. Il est donc concevable qu'une théologie soit parfaite, c'est-à-dire qu'elle prenne la meilleure intelligence de la foi, c'est-à-dire qu'elle ajuste au mieux les explications rationnelles avec les énoncés de la Révéla-

tion. Le tout est que Dieu le premier nous ait parlé à travers des énoncés. Le danger de la théologie, à proportion qu'elle invoque des raisons et assume une philosophie au service de son dessein propre, est certes de tirer les énoncés divins dans le sens d'une interprétation humaine et donc douloureusement appauvrissante. Mais ce danger ne doit que la rendre vigilante, il ne la condamne pas. Dieu a offert sa Révélation aux entreprises de la théologie lorsqu'il a usé de nos mots pour nous livrer son secret. Il faudra seulement que le théologien ne pense jamais que par rapport aux énoncés divins et que sa recherche entretienne en lui, loin de l'abolir, l'émerveillement d'une communication désormais établie entre des propositions qu'appréhende notre esprit et la Vérité de Dieu. Mais puisque la théologie a pour tâche d'expliquer les propositions mêmes que Dieu a consacrées (et non pas encore une fois de nous introduire dans l'éblouissement de la lumière de Dieu), les moyens humains qu'elle emploie ne l'affectent pas d'une imperfection nécessaire. Elle n'est pas vouée aux recommencements perpétuels. Nous tiendrons seulement pour probable, vu l'infirmité des plus grands génies, qu'une théologie donnée, admise qu'elle soit la meilleure de toutes, doit gagner encore à s'informer d'une théologie différente et attendre du temps son achèvement. C'est pourquoi le thomisme, pour ceux-là mêmes qui y voient la plus accomplie des théologies, n'est pas un système clos. Mais il n'est pas non plus un système éphémère: car son enrichissement peut avoir lieu par voie d'assimilation. S'il constitue vraiment la théologie excellente qu'il est permis de penser, il a de quoi assimiler, c'est-à-dire introduire organiquement dans sa synthèse, toute considération valable non retenue de fait par saint Thomas. De cette manière l'on poursuit l'œuvre exactement que saint Thomas a entreprise: car c'est l'un des traits les plus frappants de sa méthode que l'assimilation et l'unification des pensées les plus diverses que lui fournissait la Tradition. Nous ne sommes pas dans la nécessité de passer incessamment d'un « aspect » de la vérité chrétienne à l'autre. Et l'on aura compris que la justification dernière de la condition de la théologie ici revendiquée se prend de la condition même de la foi, telle que nous la rappelions plus haut. L'illusion d'où procède le texte des théologiens jésuites est que la foi puisse avoir

pour objet pur et simple la vérité en Personne. Elle l'a pour objet, certes, mais *secundum rem*; et la *res* s'atteint par la seule voie des *enuntiabilia*. Il n'est pas sans maladresse d'exalter une conception « personnelle » de la foi, où cette part inaliénable des énoncés ne serait pas expressément ménagée <sup>60</sup>.

Montrons de surcroît, pour conclure cet ordre de remarques, que la position ici défendue ne conduit pas aux inconvénients dénoncés, dans le même document auquel nous venons de nous référer, comme liés à l'« intellectualisme ». Rien n'empêche en effet le théologien dont nous parlons de se montrer « conciliant envers d'autres formules de pensée que la sienne propre » (p. 397): non qu'il doute de tenir la vérité ou qu'il professe l'équivalence de tous les systèmes; non pas même qu'il soit à la recherche d'une vérité-limite destinée à n'être jamais atteinte: mais (comme nous l'indiquions déjà) à cause de l'infirmité de son esprit qu'il sait ne point suffire à la tâche; et c'est bel et bien dans le sens de son système, élargi du même coup, qu'il adoptera la pensée étrangère. Son esprit conciliant ne signifie point l'éclectisme. Il n'est pas vrai que l'éclectisme soit la loi de la théologie; et n'est-ce pas cette attitude qu'entraîne nécessairement l'affirmation selon laquelle la vérité catholique débordera toujours son expression conceptuelle, à plus forte raison sa formulation scientifique dans un système organisé? Nous ne nous interdisons pas non plus de comprendre « le prix que l'Église attache à la liberté des écoles théologiques à l'intérieur d'une même orthodoxie » (p. 397): car il ne faut point déduire de cette disposition qu'aucune des écoles théologiques ne soit meilleure que l'autre, ni davantage que toutes soient vouées à poursuivre la vérité théologique sans l'atteindre jamais. On estimera seulement qu'aucune école n'est dans la situation de n'avoir rien à retenir des autres, pour la raison exposée ci-dessus; surtout, on conviendra de la différence qui distingue la formulation de la foi de l'explication théologique, même entièrement valide et vraie: car là se retrouve la pure parole de Dieu, ici le commentaire rationnel de cette Révélation. Mais ne devons-nous pas avouer, selon la position défendue plus haut, que le théologien est amené à « monopoliser la

<sup>60</sup> Nous le remarquons déjà à propos d'un article de M.-J. MOURoux sur la *Structure « personnelle » de la foi*, dans *Bulletin thomiste*, VI (1940-1942), n° 664.

vérité » (p. 398) ? Il n'y a point de mal à cela. Mis à part le verbe déplaisant dont on se sert, il est de la nature de l'intelligence d'aspirer à la vérité, de la chérir possédée, de dénoncer chez l'adversaire ce qui est incompatible avec elle. L'effort du théologien est ruiné dès le principe s'il ne lui est point permis au terme de préférer son système. Non qu'il veuille « imposer à tous une conception particulière au nom de la foi » (p. 398) : car à l'exemple de l'Église, il fait fort bien la différence de la théologie et de la foi. Il peut être difficile de concilier l'humilité avec l'attachement à sa pensée propre. Mais il serait étrange qu'on ne sauvât l'humilité que dans le relâchement des adhésions de l'intelligence.

En portant le jugement qu'on vient de lire, nous donnons raison pour l'essentiel aux rédacteurs de la *Revue thomiste*. Car si la Révélation chrétienne et la foi sont telles que nous l'avons rappelé, il s'ensuit que la théologie est une science et qui fonde des conclusions définitives. Rien n'est diminué par là de sa qualité religieuse, puisque les énoncés d'où procède la théologie accommodent à notre esprit une Vérité que Dieu seul (et les bienheureux en Dieu) connaît comme elle est : transcendance de l'objet réel, qui ne peut qu'affecter la totalité de la connaissance théologique. La méprise en somme des théologiens jésuites est de n'avoir fait jouer dans le débat que deux considérations : la vérité absolue est en Dieu ; les vérités humaines sont sujettes aux fluctuations de l'« analogie ». Trois considérations, au contraire, inspirèrent leurs adversaires : la vérité absolue est en Dieu ; l'esprit humain accède à des vérités immuables et nécessaires, principalement en théologie ; toute sorte de facteurs introduisent de la diversité dans les pensées humaines et la théologie. À la faveur de la polémique que nous venons de relater, un effort sérieux en effet a été entrepris par les défenseurs du thomisme et de la théologie scientifique pour apercevoir et justifier les variations auxquelles se montrent sujettes, à travers l'histoire, les conceptions de notre esprit. De ce chef, ils ont explicitement reconnu pour la théologie et le thomisme la possibilité d'un progrès. Ils adoptaient par là l'une des insistances et des revendications de leurs adversaires. Mais tout leur soin fut de concilier cette condition de la pensée humaine avec une permanence fondamentale du thomisme et la nécessité irrévocable

de la science théologique. Telle est l'exigence que laissaient échapper en face d'eux des esprits trop sensibles au mouvement de l'histoire en même temps qu'insuffisamment attentifs à la nature de la Révélation.

La controverse dont nous venons de dire l'objet et les résultats essentiels engageait en outre des positions d'intérêt missionnaire. Car selon l'idée qu'on se fait de la Révélation et de sa liaison avec des énoncés humains déterminés, on est plus ou moins enclin à détacher le message chrétien des formes qu'il a reçues à l'origine et sous lesquelles il s'est transmis jusqu'à nous. Rien de plus fréquent chez les théologiens dont le P. Daniélou était ci-dessus le représentant, que l'emploi du mot d'incarnation pour désigner l'insertion du pur christianisme dans les diverses mentalités et civilisations selon lesquelles se partage le genre humain: car le christianisme tel que nous le connaissons en Occident n'est que l'une des réalisations dont la Révélation est susceptible. Grave méprise, nous dit-on, de tenir pour nécessaire et immuable un certain type de vie et de pensée chrétiennes dont la contingence est manifeste au missionnaire autant qu'à l'historien. On perçoit aussitôt avec quelles précautions il faut parler de ces choses et quels désastres entraîneraient des « incarnations » plus zélées que prudentes. Dans le même esprit où ils ont récusé la contingence essentielle de la théologie, les PP. Labourdette et Nicolas, rendant compte d'un opuscule du P. Daniélou<sup>61</sup>, protestent contre la dissolution dont est menacée, du fait de ces théories, la vérité chrétienne. Celle-ci est engagée dans des concepts que le choix de Dieu et de l'Église ont rendus immuables. Tels quels, ils sont intelligibles pour tous les hommes et assimilables par toute culture. L'apport original des mentalités et civilisations différentes de la nôtre est à concilier, par un effort d'intégration, avec la vérité chrétienne d'ores et déjà possédée<sup>62</sup>. On ne peut que souscrire à ces jugements

<sup>61</sup> *Le Mystère du Salut des Nations*, Paris, 1946 (Coll. « La sphère et la croix »)

<sup>62</sup> *Revue thomiste*, 46 (1946), pp. 582-583. Ces corrections étant faites, les auteurs du bulletin reconnaissent que le P. Daniélou, dans la brochure citée, « met beaucoup de prudence et de nuances à corriger l'optimisme excessif qui risquerait de se faire jour en missiologie. Il montre tout ce que les religions non chrétiennes comportent d'obstacles positifs au christianisme, quel renoncement, quel dépouillement, quel aveu d'erreur et d'insuffisance comporterait l'entrée de l'Inde, par exemple, dans l'Eglise catholique » (p. 582). Le même sujet est touché dans l'article des mêmes auteurs cité plus haut, *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 464-465.

où se trouve accordé avec la nature certaine de la Révélation le respect de tout élément de valeur contenu dans les cultures jusqu'à présent étrangères au christianisme.

\* \* \*

Le succès des initiatives relatées ci-dessus nous est signalé par les oppositions mêmes qu'elles ont suscitées. Outre la controverse directe, dont nous venons de rendre compte, des cours ont été créés, des congrès organisés, qui se réfèrent manifestement à ce mouvement. Telle la Semaine théologique tenue au mois de septembre 1948 à l'Université Grégorienne à Rome, si même on s'abstint de donner à cette manifestation l'éclat auquel elle semblait d'abord promise. Un certain nombre des leçons prononcées à son occasion ont été publiées dans la revue *Gregorianum*<sup>63</sup>. Telle encore la IX<sup>e</sup> Semaine espagnole de Théologie tenue à Madrid, sous les auspices de l'Institut François-Suarez, au mois de septembre 1949, où fut institué un véritable examen méthodique de la « théologie nouvelle » en ses divers aspects<sup>64</sup>. Dans l'un et l'autre cas, l'orientation générale des exposés révélait une volonté de réaction.

<sup>63</sup> Voir tome 29 (1948), pp. 337 suiv. Ces études concernent principalement les problèmes du péché originel et de l'origine de l'homme, de l'ordre surnaturel et de sa gratuité. L'immutabilité des dogmes et le progrès doctrinal avaient fait en outre l'objet d'une leçon prononcée par le R. P. M. CORDOVANI, o.p.; la méthode théologique, celui d'une autre leçon prononcée par le R. P. T. ZAPELENA, s.j.

<sup>64</sup> Le programme annonçait les thèmes suivants, traités par autant de théologiens. On y reconnaît sans peine, quoique sous une forme amplifiée et systématique, les sujets auxquels nous eûmes à faire allusion:

L'usage de la terminologie et des concepts d'un système philosophique dans les définitions dogmatiques garantit-il à quelque degré la vérité de ce système humain ? Jusqu'à quel point une théologie catholique nouvelle est-elle possible ? Doctrine du Magistère ecclésiastique.

Pour l'intelligence humaine et l'explication de la Révélation et du dogme, peut-on utiliser les schèmes:

- de l'évolutionnisme moderne ?
- du vitalisme et du relativisme ?
- de l'existentialisme ?

La théologie traditionnelle et celle qu'on nomme la « théologie nouvelle » coïncident-elles, se complètent-elles, sont-elles en désaccord sur l'explication:

- du dogme de la Révélation divine et de ses sources ?
- du dogme du péché originel ?
- du dogme de l'Incarnation ?

- du dogme de la justification, de la doctrine de la grâce et des habitus infus ?
- de la doctrine sacramentaire en général et du mystère de l'Eucharistie en particulier ?

Existentialisme et mystique.

Organisation et mysticisme dans le corps mystique du Christ.

L'actualité théologique.

Si l'on cherche d'où le mouvement a pris sa force, on découvre bientôt plus d'une explication. L'avènement d'une « théologie nouvelle » aurait été salué avec moins d'empressement si toujours la théologie établie avait mieux répondu à sa nature véritable: comme il arrive, les fautes de l'un ont servi les entreprises de l'autre. Et peut-être faut-il dénoncer principalement, dans l'enseignement commun de la théologie, pour le dire d'un mot, une prépondérance des *raisons* sur le *donné*, par quoi elle prend figure de philosophie, sacrée tant que l'on voudra, plutôt que de théologie. Le même appareil de sciences profanes a pu discréditer auprès de certains les méthodes en usage de l'exégèse littérale. À cette première raison ajoutons, en ce qui concerne spécialement le thomisme, la difficulté de pénétrer jusqu'à l'intérieur du système et de le comprendre en ses significations essentielles; d'où des critiques superficielles mais persistantes et le sentiment d'une disproportion invincible entre cette pensée médiévale et les exigences contemporaines. Il faut relever toutefois que saint Thomas est loin d'être universellement déconsidéré parmi les représentants de la « théologie nouvelle »: on a vu le sincère effort d'un P. de Lubac pour retrouver par delà les malentendus postérieurs la position originale de saint Thomas, et l'estime où celle-ci est tenue. Dès qu'on aborde sérieusement un problème théologique, peut-être n'est-il pas si facile de négliger les monuments du passé. Il reste que le goût de la nouveauté a contribué pour sa part au succès du mouvement, ou plutôt cette conscience répandue aujourd'hui chez beaucoup d'appartenir à un âge exceptionnel et tel que toute chose, si elle ne veut point disparaître, doit être vigoureusement renouvelée. L'actuel, auprès de tels esprits, jouit d'un prestige singulier. Ils se sentent beaucoup moins issus d'une tradition qu'engagés dans un présent plein de périls ou de promesses. En conséquence, ils sont plus prompts à percevoir des « problèmes » qu'à apprécier les solutions déjà acquises. Cette disposition n'empêche point le retour aux « sources »: mais pour quelques-uns, s'ils préfèrent les Pères, la raison en est encore qu'ils les trouvent plus actuels que la scolastique. Une méconnaissance de la

Objectivation et dogme.

La création, le naturel et le surnaturel.

L'apologétique selon la théologie nouvelle.

fonction propre de la théologie doit être également signalée parmi les causes que nous relevons: on en ferait un moyen d'audience auprès des incroyants ou des philosophes, avec le souci de s'accommoder le plus possible à leurs positions variables, plutôt que de l'ordonner à l'intelligence de la foi, dans l'amour souverain de la vérité. De ce fait, la théologie est violemment tirée du côté de l'action, tandis qu'elle est avant tout de nature contemplative.

Mais la raison principale, à notre gré, pour laquelle le mouvement dont nous parlons a connu le succès, doit se prendre du caractère religieux revendiqué pour la théologie. Nous avons observé plus haut cette insistance. Elle ne peut que séduire maints esprits. La Bible leur apparaît plus riche, interprétée selon l'exégèse spirituelle. Les Pères leur deviennent un trésor inépuisable. Et l'idée n'est-elle pas émouvante selon laquelle la Révélation divine ne cesse d'échapper aux concepts humains par le moyen desquels les théologiens de siècle en siècle s'efforcent de la saisir? Une forte exigence de sincérité chrétienne inspire ces positions. Le danger n'est plus à redouter, pour qui s'y soumet, de quelque contamination par la raison et la philosophie de la pure affirmation de la foi. Plus n'est besoin d'en passer par Aristote pour communier selon l'intelligence à la pensée de Dieu. Entre théologie et sainteté, l'obstacle est désormais levé qui empêchait ces deux termes de se rejoindre<sup>65</sup>. Il n'y aurait qu'à se rendre à une aussi noble intention si elle ne s'accompagnait d'une méprise sur la nature de la révélation et d'une dépréciation de l'élément rationnel en théologie. Nous nous en sommes expliqué plus haut. Rien n'est à refuser certes, de la qualité religieuse et de l'efficacité sanctifiante de la théologie. Le mérite des théologiens que nous avons mentionnés demeurera d'avoir rappelé ce statut de la *sacra doctrina*. Mais leur tort fut de ne point concilier une si louable revendication avec le fort intellectualisme que la révélation même, telle que Dieu la fit, invitait à promouvoir. Pourvu qu'elle procède du donné révélé et qu'elle ne cesse de s'y référer, une théologie peut se permettre d'être rationnelle et d'invoquer Aristote. Elle doit trouver selon ces voies des certitudes qu'elle n'eût pas possédées autre-

<sup>65</sup> Sur ce dernier point, voir spécialement l'article français de H. U. VON BALTHASAR, S.J., *Théologie et sainteté*, dans *Dieu vivant*, cah. 12, pp. 15-31.

ment. Loin de profaner la parole de Dieu, elle assume de cette manière dans l'ordre de la révélation, où elles se transfigurent, le meilleur des pensées humaines. Ainsi s'est constituée, nous n'en pouvons plus douter, la théologie dans l'Église. Des controverses et des travaux que nous avons relatés, on voudrait que cette théologie traditionnelle reçût l'impulsion qui la rendît plus fidèle à sa nature véritable. On aurait opéré de cette manière le meilleur et le plus sûr des renouvellements.

Th. DEMAN, o.p.

Fribourg (Suisse), octobre 1949

# *Le concept d'éducation et de pédagogie*

---

Dans l'élaboration philosophique du concept de pédagogie et dans la recherche de la note intime et essentielle qui caractérise chaque moment du procédé éducatif, ou encore, en synthétisant les résultats atteints par un courant remarquable et plein de promesses de la pensée italienne, je ne puis oublier deux autres grands courants qui se sont affirmés ces derniers temps: le courant à teintes particulièrement positivistes et pragmatistes, et le courant idéaliste.

Même en Italie, surtout durant la dernière période du XIX<sup>e</sup> siècle, le positivisme a inspiré, en même temps que les autres branches de la culture, la pédagogie, en appliquant la causalité mécanique à notre monde intérieur. Selon le positivisme, l'homme n'est qu'un objet parmi d'autres objets, et l'éducation doit se résoudre dans les facteurs d'où elle résulte et dans les causes qui nous influencent. Sous la poussée fatale de ces forces internes et externes, dont la direction et l'intensité peuvent s'établir avec autant de précision que s'il s'agissait d'une force physico-chimique, l'être humain se développe selon des lois inéluctables. Rien de nouveau ne se produit qui ne puisse se réduire aux éléments qui agissent sur le sujet à éduquer, ou qui le constituent. Et ce déterminisme, on le considère comme la *conditio sine qua non* d'une recherche scientifique, seule capable, à travers les expériences et les épreuves, de découvrir les lois propres à cette classe de phénomènes.

Une conception semblable, qui objectivait l'esprit, le phénoménisait, lui enlevait toute activité véritable, en le soumettant au jeu déterministe des forces, et réduisait la pédagogie à une science, donna aussi la même physionomie à l'application des méthodes expérimentales dans les recherches pédagogiques. Les laboratoires de psychologie pédagogique et de didactique expérimentale qui se multiplièrent bientôt pour élaborer scientifiquement les observations empiriques et

qui, depuis les machines et la biométrie à la statistique, de la pédagogie à l'étude des enfants anormaux et criminels, se servirent de tout pour élaborer leur programme, conservèrent cette physionomie scientifique.

Une vive et vigoureuse réaction a eu pour représentant dans notre siècle l'idéalisme italien et particulièrement le néohégélianisme de Giovini Gentile. À l'objet du positivisme on opposa alors la subjectivité pure, ce *moi* transcendantal qui ne doit pas être confondu avec le *moi* empirique, avec l'homme de notre expérience quotidienne et de celle des autres, et qui est l'activité absolue, l'unique réalité. En se posant elle-même, cette unique réalité pose aussi l'objet en fonction d'une synthèse à priori qui n'a pas toutefois comme chez Kant à l'égard de soi un « Ding an sich », mais qui est créatrice de soi et de l'objet dans un acte unique d'autoposition ou d'autoctise.

Dans l'éducation il n'y a donc plus la bipolarité de celui qui reçoit l'éducation et de celui qui est l'éducateur, d'un esprit formé et d'un autre en formation. Le maître et le disciple s'unifient et s'amalgament dans un procédé spirituel unique. L'éduqué doit se développer tout seul en lui-même par l'activité spontanée de sa nature spirituelle. L'éducation ne peut donc être qu'une autoéducation. L'éducateur symbolise le point d'arrivée, mais il n'est pas un moment de l'activité, différent et séparé de la nature spirituelle de l'élève, mais un moment intrinsèque de celle-là. La pédagogie en arriva de cette façon à être complètement absorbée par la philosophie. Et tout ce qui sous une forme quelconque pouvait avoir des attaches avec la psychologie, le laboratoire ou la science, était tourné en ridicule et condamné.

Pendant que d'autres formes moins importantes se développaient dans le camp idéaliste, un jeune professeur, Mario Casotti, de l'Université de Turin, après une crise intellectuelle laborieuse et féconde, ouvrit cette série de conversions de l'actualisme gentilien au catholicisme, lesquelles furent dans ces dernières années un des phénomènes les plus intéressants du néohégélianisme italien. Appelé par le R. P. Agostino Gemelli, recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur, il y devint professeur de pédagogie. C'était en 1925.

Aujourd'hui, la pédagogie positiviste, tout comme l'idéaliste, sont en Italie dans un déclin considérable. Depuis des années on ne voit plus paraître une œuvre de quelque valeur. Et le professeur Casotti, grâce à son activité extraordinaire qui se poursuit de conquête en conquête, est la personne la plus digne de considération dans le monde pédagogique italien actuel.

Son influence de véritable maître s'est manifestée non seulement à Milan, à l'Université des catholiques italiens, mais aussi dans un mouvement pédagogique qui, avec des buts surtout pratiques, s'est développé à Brescia (grâce à un savant en physique, M. Angelo Zammarchi). Par ses publications et ses nombreuses revues, ce mouvement est devenu l'animateur d'une grande partie des instituteurs et des professeurs de l'Italie, soit des écoles du gouvernement, soit des écoles libres. Aujourd'hui, grâce à l'initiative du recteur de l'Université catholique, le R. P. Gemelli, deux grands sillons, l'un scientifique et universitaire, l'autre pratique, ont donné naissance au *Pedagogium*, institut pour les études sur l'éducation. Cet institut favorise les recherches de caractère théorique et historique en pédagogie, les expériences didactiques; il organise avec de grands succès, des réunions annuelles dans toutes les régions de l'Italie, des congrès nationaux de pédagogie, des cours pour discuter les différents problèmes ou pour donner des communications sur des expériences, pour l'adaptation culturelle, pédagogique et didactique des professeurs et des instituteurs. Le professeur Casotti, merveilleusement aidé par Vittorino Chizzolini, Marco Agosti et Aldo Agazzi, préside et inspire tout ce mouvement qui, par le nombre de ses adhérents, la vigueur de ses initiatives et la richesse de ses publications et de ses revues, par l'originalité et le sérieux des propos, a atteint une primauté indiscutable sur tout autre courant italien.

Ce n'est pas mon intention de donner un rapport de toutes les œuvres que M. Casotti a publiées durant ces vingt-cinq années. Nous devrions rappeler sa *Pedagogia generale* (2 vol., 1947 et 1948), sa *Didattica* (2 vol., 1947), ses travaux scientifiques dans les *Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore* (entre autres: *Maestro et scolaro*, *saggio di filosofia dell'educazione*; *Il moralismo di G. Rousseau*; *La pedagogia di Raffaello Lambruschini*; *La pedagogia di Antonio Rosmini et le sue basi filosofiche*), ses contributions nombreuses comme *La*

*Scuola Attiva* (1937), *La pedagogia di S. Tomaso d'Aquino* (1931), *L'Educazione cattolica* (1932), *Il Metodo Montessori et il Metodo Agazzi* (1931), et beaucoup d'autres essais ou articles publiés dans des revues philosophiques et pédagogiques.

Je ne me propose pas de résumer toute la pensée de l'illustre maître de l'Université catholique italienne. Je voudrais, en utilisant quelques-unes des études que je viens de signaler, exposer son *concept de pédagogie*, c'est-à-dire la nature essentielle de l'activité pédagogique. Ma brève évocation précédente de la thèse positiviste qui réduisait toute la pédagogie à une science, et de la thèse idéaliste qui la résout dans la philosophie, n'avait d'autre but que de mieux faire ressortir la conception que je voudrais tâcher d'exposer, dans l'espoir de ne pas trahir la pensée de l'éminent pédagogue italien, qui a su présenter dans une forme géniale la pensée de saint Thomas.

Qu'est-ce que la pédagogie ?

Pour pouvoir envisager ce problème si débattu, dont la solution, même parmi les thomistes, ne rencontre pas un consentement unanime, il faut toujours se rappeler le *procédé éducatif*. Le concept — j'emploie ce terme dans sa signification classique qui nous a été transmise par la doctrine socratique — doit être l'explication profonde de la réalité, sa clef de voûte, la raison intrinsèque qui nous exprime la nature du réel. C'est de l'expérience pédagogique et didactique que nous devons partir. Le point de départ pour nous est toujours *le fait*, tandis que le point d'arrivée est *la valeur du fait même*. En un mot, le concept doit illuminer *du dedans* la réalité, car cette lumière intérieure seulement, que le procédé philosophique de la conceptualisation a le but de faire ressortir, pourra ensuite guider avec sûreté nos pas dans le travail quotidien de l'action éducative. Or, dans l'éducation, nous distinguons différents aspects qu'il est opportun de souligner, soit dans leur distinction même, soit au point de vue de leur synthèse.

1. Tout d'abord, l'éducation, lorsque nous la considérons non pas abstraitement, mais dans le concret, implique un *développement*. Sans cette action de *devenir*, sans — pour nous exprimer en langage thomiste — un passage de la *puissance* à l'*acte*, nous ne pourrions ni être éduqué, ni éduquer. L'éducation indique dans son essence une *formation*, une *réalisation*, un *perfectionnement*, une *marche* vers un

but, une *ascension* vers un sommet. Personne ne peut parler de l'éducation, de l'Acte pur, parce qu'en Dieu il n'y a pas et il ne peut y avoir de « *devenir* ». Ce développement ne peut être considéré abstraitement, mais dans sa réalité *historique*. Le concept d'histoire se réduit justement au concept d'une réalité qui devient, prise dans sa signification et dans sa valeur, et cette formation est vue dans sa réalité concrète, dans sa particularité ou dans son individualité, en connexion organique avec le tout, et dans son orientation finaliste et dynamique.

La note du *devenir*, du progrès ou du développement, ressort dans chaque forme du moment éducatif. S'agit-il d'éducation intellectuelle ? Nous aurons le développement de l'esprit, c'est-à-dire de la science, de la culture, de l'instruction. S'agit-il d'éducation morale ? Il sera nécessaire d'acquérir la maîtrise sur soi, des *habitus* bons, de l'énergie intime, grâce au développement de la volonté. S'agit-il d'éducation esthétique ? Nous aurons la formation du sens artistique ou poétique. Même quand on parle, plus ou moins exactement, d'éducation physique, nous ne pourrons la conquérir que par le développement de notre organisme.

2. Toutefois le développement, ou le progrès, ne suffit pas pour spécifier le procédé éducatif. Même une plante se développe et croît, mais personne ne pensera jamais à écrire un traité sur l'éducation des végétaux. Partout où se trouve l'activité concrète de l'éducation, de la formation, nous avons un développement, un « *devenir* » ; mais chaque développement ou progrès ne peut être dit *éducation*. Ce premier élément est donc nécessaire, mais il n'est pas suffisant. L'éducation est un développement, oui, mais un développement du *moi*, de la personne humaine. Le second élément indispensable pour le concept de l'éducation est donc le *sujet*.

Ce mot *sujet* nous l'employons ici au point de vue ontologique, non pas au point de vue logique, ni gnoséologique. L'analyse logique ne nous intéresse pas dans la question que nous sommes en train d'examiner : c'est une âme, un esprit, une personne qui doit se développer, ce n'est pas une idée plus ou moins claire et distincte que nous devons analyser. Nous parlons ici de « *sujet* » au point de vue des constitutifs essentiels de cette grande réalité que saint Thomas appelait le *perfectissimum in natura*, lorsque, en exprimant plus con-

cisément la définition de la « personne » donnée par Boèce, il la définissait de cette façon précise: *ens intelligens et liberum*.

Pour avoir un « sujet », un procédé quelconque d'intériorisation ne suffit pas. Cette intériorisation, chaque être vivant la possède, parce que le concept de vie consiste justement dans une *actio immanens*, dans une activité intériorisante: au tombeau de Tutankamen il pouvait y avoir toutes sortes d'aliments, mais la momie ne pouvait avoir la capacité de les assimiler et de se nourrir. Et même la seule conscience sensible ne suffit pas pour constituer un véritable « sujet », car s'il est vrai que dans la sensation — à la différence de ce qui arrive dans les phénomènes de la vie végétative — l'unification se fait de façon que la personne qui sent rend présent à elle-même ce qu'elle a senti comme quelque chose de distinct de soi; s'il est encore vrai, pour dire comme saint Thomas (*De Veritate*, q. I, a. 9), que « *sensus [ . . . ] non solum cognoscit sensible, sed etiam cognoscit se sentire* », nous avons là toutefois une dépendance intrinsèque de la matière, parce que « *sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale* ». Et par conséquent, la conscience sensible est encore liée à l'objet dans sa particularité et dans ses conditions de temps et d'espace; elle ne réussit pas à le dématérialiser de *hoc*, de *nunc*, de *hic*, elle n'en pénètre pas la nature, elle ne peut encore moins comprendre sa propre nature. Le sens ne peut se replier sur lui-même, comme le fait l'intelligence: « *intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus* » (*ib.*). Quand nous avons la possibilité de cette *reditio completa* indicatrice d'une réalité spirituelle non liée *intrinsèquement* à la matière dans son action, ni, par conséquent, dans son essence, l'intériorisation atteint le sommet de la subjectivation, parce que cette dernière nous fait entrer dans le domaine de l'*autoconnaissance* et en même temps elle rend possible la *liberté d'agir*.

Voici les deux caractères essentiels des sujets: l'intelligence et la volonté libre. Si une réalité les possède, au moins en puissance, c'est-à-dire si elle se développe et se transforme, mais que son pro-

grès et sa formation se vérifient en fonction de l'intelligence et de l'autoconscience, de la volonté et de la maîtrise de soi, alors nous avons non pas un développement dynamique quelconque, mais le développement d'un sujet, qui domine son activité et se diversifie de la brute, non par une différence de degré ou quantitative, mais par une différence de nature.

Nous atteignons ainsi le point d'arrivée de l'éducation. Car nous aurons atteint, par exemple, l'éducation intellectuelle dans un champ déterminé, non pas lorsque l'élève aura appris tout ce qui se rapporte à ce champ — ce qui est impossible, car tout degré du savoir peut et doit toujours pouvoir se développer ultérieurement — mais quand il sera arrivé à savoir employer *par lui-même* les instruments scientifiques et culturels nécessaires pour son perfectionnement indéfini, et quand il sera à même de poursuivre ses études sans l'aide, l'intervention et les corrections de ses maîtres. Nous aurons atteint l'éducation morale, non pas lorsque nous aurons porté le sujet au plus haut sommet de la perfection, mais quand nous lui aurons enseigné à se dominer de façon qu'il puisse continuer à progresser avec une activité autonome, c'est-à-dire autoconsciente et autodominatrice.

On pourra objecter que notre âme, tout en étant spirituelle, est « *forma corporis* », c'est-à-dire qu'elle organise, vivifie et donne la vie à l'organisme corporel. Pour cette raison, l'éducation ne doit pas considérer l'esprit pur, mais l'homme, qui, comme nous le rappelle Pascal, n'est *ni ange, ni bête*, mais un animal raisonnable. De là le danger de celui qui, s'imaginant faire l'éducation d'un ange, peut se trouver devant une bête. De là le précepte de *mens sana in corpore sano*. Personne ne discute plus la nécessité de la gymnastique et le devoir de s'occuper des bâtiments scolaires avec tout l'ensemble des instruments nécessaires à la vie de l'école.

Mais ceux qui soulèvent cette difficulté confondent deux sortes de questions essentiellement différentes: ils confondent *le problème de la genèse* avec *le problème de la nature et de la valeur de l'éducation*.

Dans le premier problème, qui concerne le développement de l'éducation du point de vue du *quomodo* (comment le procédé éducatif se développe), l'observation est très juste: de cette façon cependant

on ne considère pas le concept d'éducation, mais les *conditions* nécessaires à l'éducation. Pour la genèse de la *Divine Comédie*, je devrai m'intéresser même à la plume d'oie avec laquelle Dante a rédigé son poème; mais l'*essence du poème* même n'a rien à faire avec cette plume. La gymnastique, la santé, l'hygiène, les salles de classe sont la *condition* du procédé éducatif; elles peuvent l'entraver ou l'empêcher: si à un écrivain je brise la plume ou j'enlève l'encre, il ne peut plus exprimer sa pensée sur le papier, quoique celle-ci soit quelque chose d'*essentiellement différent* du papier, de la plume et de l'encre.

Mais nous sommes à discuter de la *nature essentielle*, à savoir, de la *valeur* du procédé éducatif; ces conditions, en tout cas, sont étrangères à l'élaboration du concept. Nous en avons la preuve, si nous faisons, par exemple, l'éducation d'un malade ou d'un infirme condamné pour toute sa vie à rester dans un lit d'hôpital; je puis développer l'action éducative même dans un milieu que les yeux d'un hygiéniste regarderaient sans aucun enthousiasme (l'éducation donnée dans les catacombes romaines durant les trois premiers siècles chrétiens se déroulait dans un milieu qui était hygiéniquement déplorable, et toutefois on formait les esprits plus que dans les temples fastueux de la Renaissance). D'autre part, toutes ces conditions, de la gymnastique à l'alimentation, peuvent aussi servir pour l'élevage d'une brute, et elles ne peuvent pas prétendre à se résoudre en éducation. Le « concept » doit indiquer cette note, ou ces notes essentielles, qui se vérifient dans toute forme et à tout moment de l'éducation (comme le concept de cercle doit se vérifier dans chaque cercle, à défaut de quoi on n'aura plus un cercle, mais un carré, ou une autre figure géométrique).

On comprend ainsi — même si on ne la justifie pas — la tentation du pédagogue, quand il cultive la *pédologie*, ou bien quand il étudie le problème éducatif des *anormaux*: à savoir, la tentation de réduire à ces champs toute la pédagogie.

La tentation est suggestive, parce que dans la pédologie, le pédagogue a devant lui l'enfant, qui est le « sujet » (parce qu'il est un esprit qui a la puissance de s'élever demain au plan de l'autoconscience, de l'intelligence et de la maîtrise de soi), mais pour le moment,

il *n'agit plus comme un sujet*. Nous avons, pour reprendre une expression de Socrate, l'homme en tant qu'animal, non en tant qu'homme.

De même dira-t-on de l'enfant anormal. L'éducation consiste précisément à provoquer des énergies dominantes encore en puissance, à les développer, de façon à les rendre actives. La tâche est difficile; elle n'est pas toujours possible. Mais si on se trompait, si on devait réduire toute la pédagogie à ce champ, il est sûr que plus que jamais nous verrions indiqué ici le but de l'action éducative et toute la beauté merveilleuse d'un réveil qui ouvre les yeux de l'âme, en la lançant dans une voie féconde d'activité intellectuelle et morale.

Avons-nous atteint la note spécifique de l'éducation avec le développement d'un sujet? Pas encore, puisque, répétons-le, tout procédé éducatif implique le développement spirituel décrit, mais chaque devenir ou développement du sujet n'équivaut pas à l'éducation: à peu près — et l'exemple est de saint Thomas — comme la médecine est une science qui se propose la guérison des malades, mais le fait de raffermir sa santé ou de surmonter une maladie n'est pas la médecine.

3. Il ne suffit pas non plus, pour spécifier la nature du procédé éducatif, de fixer son regard sur l'objet, qui est également indispensable pour le développement du sujet.

Il faut éviter deux excès: celui du positivisme pédagogique, qui, en réduisant le sujet à un objet, croit pouvoir atteindre le développement du sujet seulement par des moyens objectifs (les livres, le matériel didactique, les différentes méthodes «*intuitives*» découvertes par la pédagogie moderne depuis Comenius, etc.); et l'autre excès: celui de l'idéalisme, qui, en partant de l'*Émile* de Rousseau et de la théorie de l'éducation négative (l'œuvre de l'éducateur devrait être purement secondaire et devrait consister essentiellement à enlever les obstacles qui peuvent empêcher le libre développement intérieur des activités de l'enfant), est arrivé aux théories actuelles de l'éducation réduite à l'autoéducation (le maître unique c'est nous, parce que nous nous éduquons pour autant que nous sommes maîtres de nous-mêmes).

Il y a, dans la théorie des positivistes, un fond de vérité; car même si j'ai l'estomac le plus sain et le plus fort du monde, je ne

pourrais me nourrir si je manque d'aliment. Même dans l'alimentation il n'y a pas de possibilité d'intériorisation sans l'objet. Dieu seul, Acte pur ou Perfection absolue, n'a besoin de rien en dehors de lui, justement parce qu'en lui il n'y a pas la possibilité d'un développement, c'est-à-dire d'un devenir. Mais dans chaque être, l'homme compris, qui même avec les virtualités intimes décrites doit passer de la puissance à l'acte, domine la loi métaphysique du devenir: *omne quod movetur, ab alio movetur*. Personne ne peut se constituer soi-même en acte, ou, comme dit monsieur Casotti, il est impossible qu'une personne soit fils et père de soi-même. Notre *moi*, s'il n'était pas réalisé par le *non-moi*, ne se développerait pas. Et toutes les conversations savantes sur l'autocritique, sur l'activité autocréatrice de l'esprit, sur la synthèse à priori, etc., oublient que pour agir il faut avant tout être, et que la puissance, active autant que passive, a besoin d'être mise en acte par un autre pour ne pas rester éternellement à l'état de passivité. Ce n'est pas avec les ténèbres que l'on explique la lumière, s'écrie encore l'illustre pédagogue italien; ce n'est pas avec la puissance que l'on explique de façon complète et satisfaisante l'actualisation. C'est un jeu de l'imagination de croire que, comme du grain se développe la plante par la force intrinsèque du grain même, ainsi du sujet vient son développement, comme si le grain avait en lui-même son explication, et comme s'il n'était pas expliqué par une plante précédente, ou comme si le grain pouvait devenir une plante sans le suc vital qu'elle absorbe.

Il y a, même dans la théorie des idéalistes, une part de vérité; il est clair en effet qu'il peut arriver qu'un Dauphin de France, ayant à sa disposition des maîtres comme Bossuet et des livres comme le *Discours sur l'Histoire universelle*, n'apprenne rien. Si notre subjectivité ne suffit pas à elle-même sans l'objet, il est cependant indispensable qu'elle agisse, car sans l'assimilation spirituelle, c'est-à-dire sans cette activité du sujet qui entend et veut librement, on ne peut parler d'éducation. D'un mot plutôt vulgaire, mais significatif, Schopenhauer disait: « Si tu veux devenir gras, je ne puis manger à ta place. » Et toutes les récentes écoles activistes soulignent justement, malgré leurs exagérations, la nécessité de ce caractère intime et délicatement actif, exigé par le développement intellectuel et la forma-

tion morale. Quelle importance pourrait avoir la plus riche bibliothèque, si des illettrés seulement se promenaient à travers ses rayons ? Et quel profit pourrait tirer d'un volume de calcul infinitésimal, une personne qui ne saurait rien comprendre aux mathématiques, pas même les premiers principes ? Nous ne pouvons être éduqués intellectuellement en prétendant créer le monde par notre acte de pensée ; de même nous ne pouvons être éduqués moralement en prétendant nous donner des lois à nous-mêmes. Même l'étymologie proteste contre cette divinisation de l'homme, car le mot même de *concept* vient de *concipere* (*cum-capere*) et le mot allemand *Begriff* dérive justement de *greifen*, c'est-à-dire *saisir*. L'homme ne crée pas la vérité, il la saisit, il ne crée pas la loi morale, mais il doit la reconnaître et la suivre librement.

C'est pourquoi, d'un côté, le sujet a besoin de l'objet, il a besoin de la vérité à comprendre, il a besoin d'une situation de fait et de la condition historique à laquelle il réagira dans son activité auto-dominante ; et il n'est pas indifférent que l'on nourrisse l'enfant de vérité ou d'erreur, de pain de bon blé ou de poison, d'aliments nourrissants ou de succédanés. D'un autre côté, l'objet se sert pas à l'éducation, s'il n'est pas subjectivé. La thèse idéaliste qui, par l'affirmation que toute éducation est une autoéducation, méprise et détruit l'objet, ressemble à la thèse de celui qui pense que se nourrir est impossible, si ce n'est pas une autonutrition ; et de cette façon, il néglige les aliments et se contente seulement d'avoir les organes de la digestion sains. De même il est absurde de penser que le sujet peut se développer uniquement par l'influence ou la combinaison des forces, sans la première force essentielle, qui est la force intrinsèque, assimilatrice et subjectivante.

La difficulté soulevée par l'idéalisme est ainsi vaincue, cet idéalisme qui accuse Dieu d'être la négation de l'homme, comme si le transcendant équivalait à l'hétéronomie et à la négation de l'intériorité humaine. De même, se trouve coupée à la racine la plante moderniste, qui, selon la méthode d'immanence, prétend que tout doit procéder et être conquis du dedans, en commençant par le dogme révélé et par la grâce surnaturelle. Dieu, la vérité et la grâce mettent en acte la potentialité humaine, ils donnent la force à nos énergies

naturelles, sans anéantir le sujet, mais plutôt en l'élevant. Et, quoique la vérité et la grâce ne viennent pas de nous, elles sont les promotrices de la vie intérieure et de l'intériorisation: ce qui ne signifie pas que la religion, qui est aussi de nécessité absolue pour la formation intégrale du disciple et doit être l'animatrice par excellence du procédé éducatif, entre comme note essentielle dans l'élaboration philosophique du concept de pédagogie. Nous n'avons pas seulement la formation religieuse, mais aussi l'instruction ou la formation intellectuelle; et il n'est pas impossible que le disciple, sous la direction d'un savant latiniste, apprenne à la perfection la langue d'Horace et de Virgile, même si sa religiosité était éteinte. Dans cette hypothèse, se vérifierait aussi fort exactement le concept de pédagogie, parce que nous aurions l'action d'un sujet sur un sujet, qui développe dans ce dernier une activité spirituelle. Au contraire, ce concept ne se vérifie pas, malgré les illusions de certains tenants de la *pédagogie comparée* (mot malheureux si l'on veut mettre sur le même plan l'homme et l'animal), quand on dresse un chien ou un cheval, parce qu'il n'y a pas de possibilité de développer dans la brute une activité qui ait les caractéristiques de l'autoconscience et de l'autodomination, de l'intelligence et de la volonté (ce sont des objets, dont le perfectionnement reste lié à la loi de la nécessité).

On voit alors — selon le professeur Casotti — toute la génialité de la pédagogie de saint Thomas: lorsque, dans une des *Quæstiones disputatæ* du *De Veritate*, il écrivait son *De Magistro*, et lorsque, dans la question 117 de la première partie de la *Summa theologica*, il perfectionnait toujours davantage son système, il semble déjà avoir eu l'intuition des débats actuels du monde pédagogique. S'il insiste sur la passivité qui doit être mise en acte par l'objet et par le maître, d'un autre côté il a soin d'insister sur la cause véritable de la formation, en la plaçant dans l'activité intellectuelle et morale, originale et spontanée du disciple, comme il s'oppose énergiquement à la tentative de confondre *activité* avec *création*, et le fait d'*acquérir la science par soi-même* avec la thèse combattue par lui, que l'on peut être son propre éducateur. Il illustre dans des pages admirables le procédé spontané et naturel de la découverte et de l'*inventio*, lorsque « la raison naturelle arrive par elle-même à la connaissance de la

vérité inconnue »; mais, avec une profonde pénétration, digne de son admirable élaboration conceptuelle, il ajoute qu'elle n'est pas encore le « magistère », ni l'enseignement, — elle n'est pas encore *doctrina et disciplina*, traduisons mieux: elle n'est pas encore le procédé éducatif. Celui-ci implique le *développement* et le devenir d'un *sujet*, mis en acte par l'objet; mais sa nature spécifique n'est pas ici. Car, par exemple, l'acquisition naturelle d'une science qui s'accomplit par le seul fait de penser, de regarder autour de soi, d'abstraire des objets sensibles, d'arriver *par soi-même* à une vérité, de mûrir dans son *moi* le propos d'un renouvellement moral, et, même à l'âge mûr, de développer sa culture par ses propres énergies et en se servant de tous les instruments utiles à une recherche, tout cela ne concerne pas encore cette activité particulière dans laquelle consiste l'éducation.

4. Quel est donc l'élément formel et spécifique de celle-ci ? Quel est le concept d'éducation ?

Nous savons que c'est l'*activité* du maître, qui suscite, excite, pousse, favorise le développement spirituel que nous venons de décrire, activité qui a sa physionomie propre essentielle; car, même le médecin exerce une activité sur le malade de façon à exciter en lui les énergies de la nature; mais l'activité pédagogique a cette propriété et cette nature d'être l'*action d'un sujet sur un autre sujet, en tant que celui-ci est traité comme sujet* (ce qui n'arrive pas dans le cas du médecin); c'est l'*action qui se propose de susciter l'activité spirituelle de l'intelligence et de la volonté, de l'autoconscience et de l'autodomination*. Nous avons l'éducation lorsque cette activité atteint son but; nous ne l'avons pas quand, par la faute du maître ou du disciple, on n'arrive pas au but. Telle est la note qui caractérise le concept d'éducation.

De sorte que pour l'éducation, la bipolarité du maître et du disciple, de l'éducateur et de celui qui doit être éduqué, est essentielle, comme pour le concept de connaissance la dualité du sujet connaissant et de la réalité connue est nécessaire, parce que c'est l'action du maître qui met en acte le disciple.

À cette conclusion, on pourra opposer la maïeutique socratique, qui conçoit l'éducation comme le développement d'un sujet unique

qui développe la science de son intérieur, ou même le *Ménon* de Platon, avec l'esclave habilement interrogé par Socrate, qui montre qu'on ne transmet pas au disciple une science toute faite, mais qu'on l'aide seulement à découvrir une science qu'il a déjà en lui-même et qu'il doit seulement se rappeler (théorie de l'anamnésis): idées, nous le répétons, chères aux idéalistes, défenseurs de l'autodidactisme ou de l'autoéducation. Mais saint Thomas répond que sûrement l'élève a déjà en lui la science ou la vertu, mais qu'il l'a seulement en *puissance*, en tant qu'il a l'intelligence et la volonté, c'est-à-dire son activité intérieure, qui toutefois, pour passer à l'acte, a besoin d'un être déjà en acte. D'autre part, le disciple ne *reçoit* ni une science ni une vertu qui lui est *transmise*, mais il en *forme* une *semblable* à celle de l'éducateur.

Naturellement, l'éducateur n'est pas seulement l'instituteur des écoles primaires ou le professeur de lycée, mais chaque sujet ou groupe de sujets qui agissent, non comme des objets, mais comme des sujets sur d'autres sujets. C'est pourquoi, parmi les éducateurs, il y aura les parents, l'Église, la société, l'écrivain, le magistrat, Dieu, enfin tous ceux qui coopèrent à faire en sorte que le sujet, conscient et libre seulement *potentiellement*, devienne le membre *actuellement* conscient, et libre de la communauté familiale, sociale ou ecclésiastique. Mais personne ne pourra éduquer, s'il ne réalise pas ce concept que nous venons d'énoncer, c'est-à-dire s'il ne réussit pas à exciter, par son activité, l'activité intrinsèque du disciple.

De même, il est évident que le terme « élève » ne comprend pas seulement ceux qui sont inscrits à une institution scolaire, mais tous ceux qui ont besoin d'un maître, depuis l'ouvrier qui doit apprendre son art jusqu'au soldat qui doit être préparé à la défense de la patrie, depuis le criminel en prison qui exige une rééducation jusqu'à l'âme religieuse, qui est aidée dans son progrès par un guide spirituel. La pédagogie intéresse donc non seulement l'école, mais l'Église, les armées, les industries, les maisons, les organisations qui se proposent la formation de leurs associés, les journaux, les partis politiques, etc.

Les divergences sont toujours plus manifestes entre notre concept d'éducation et celui qui est élaboré par les positivistes ou les prag-

matistes et par les idéalistes. Le positivisme conçoit l'action du maître et l'objet, qui sert pour instruire, comme les causes qui produisent nécessairement l'éducation, c'est-à-dire il objective tout et transforme le sujet en objet. L'idéalisme conçoit l'action et l'objet comme s'ils étaient posés par la subjectivité pure et donc identifiés avec elle, c'est-à-dire il subjective tout, même l'objet. L'un réduit le procédé éducatif à la passivité et au déterminisme; l'autre le résout en activité pure. Si l'on observe bien, on notera que l'un et l'autre laissent échapper le caractère véritable et essentiel du procédé éducatif, de sorte que *le positivisme le réduit à une science et l'idéalisme le réduit à la philosophie*. Tandis que le véritable concept d'éducation, soit que nous nous plaçons au point de vue du disciple, soit que nous nous plaçons au point de vue de l'éducateur, soit que nous considérons le procédé éducatif, qui implique deux pôles — justement parce qu'il est activité et passivité en même temps et qu'il est une action qui consiste à susciter d'autres activités — *se réduit au concept d'art*, qui sauve ce qu'il y a de vrai dans le positivisme et dans l'idéalisme, sans laisser échapper l'élément spécifique, c'est-à-dire l'essence même de la pédagogie.

\* \* \*

Il serait bon d'ouvrir ici une parenthèse, parce que la réduction du concept d'éducation au concept d'art peut être confondue avec la conception qui se représente l'éducateur comme un homme génial, à l'intuition rapide et aiguë, lequel, à la ressemblance du médecin, possède son « œil clinique ». Effaçons alors du champ éducatif toutes les machines des laboratoires de didactique expérimentale et de psychologie pédagogique, toutes les applications des méthodes scientifiques et expérimentales, tous les tests mentaux, les tests d'intelligence et de sélection. Ce qu'il faut, c'est l'artiste de génie: il saura mouler les consciences, il saura nous enseigner à construire notre vie comme une œuvre d'art. C'est lui seulement qui est l'éducateur véritable. — Non, non. Nous verrons aussitôt que ceci équivaldrait à la théorie de celui qui, enthousiaste de l'« œil clinique » d'un médecin ou d'un chirurgien, proposerait de fermer et d'abolir toutes les facultés de médecine, confiant dans une génialité irrationnelle et inintelligible, sans aucune parenté avec la science.

Tout d'abord, sans diminuer le moins du monde l'importance de la personnalité originelle de l'artiste — qu'il s'agisse d'un médecin ou d'un maître — parce que, comme le rappelle bien le professeur Casotti, « le génie ne se fabrique pas », il ne faut pas croire que le prétendu *œil clinique* ou, en général, le *regard intuitif* ait un caractère d'irrationalité. Le regard intuitif consiste dans la rapidité et la sûreté avec lesquelles on perçoit une situation de fait et avec lesquelles on la juge. Dans le langage scolastique, nous dirions que dans ces hommes de génie l'*intellectus* prévaut sur la *ratio*; parce que « *ratio discurrit* », c'est-à-dire la *ratio* est comme un train qui passe d'une gare à l'autre; et la *ratio* d'un grand nombre est semblable à un petit train qui s'arrête souvent et qui procède lentement. L'*intellectus* saisit l'idée, c'est un train rapide qui dévore l'espace à toute vitesse, qui ne semble même pas avoir besoin des étapes, indispensables à la *ratio*. En réalité, le génie de l'artiste, quand il s'agit non des virtualités qui, semblables à des sources frémissantes de vie, peuvent être excitées par un rien et s'épanouir, mais quand il s'agit d'une action à développer sur d'autres personnes — comme dans le cas du médecin et de l'éducateur — est toujours le fruit d'une longue étude, de longues expériences et d'une large moisson d'erreurs.

En outre, nous n'employons pas le mot art dans le sens où on l'emploie aujourd'hui, mais dans sa signification aristotélicienne: on sait en effet qu'Aristote distinguait les sciences en spéculatives, pratiques et poétiques. La philosophie par excellence c'est la spéculation *métaphysique*, qu'il appelle *philosophia prima*; mais aussi l'*éthique* qui concerne l'*action* (la *recta ratio agibilium*, disaient nos philosophes du moyen âge) et l'*art* qui concerne le *faire*, le *construire* (*recta ratio factibilium*) ont la dignité de philosophie. De là le titre de ses œuvres fameuses: la Poétique, de ποίεῖν et les sciences poétiques.

L'*agibile* ne doit pas être confondu avec le *factibile*. La morale, en effet, étudie l'*action en elle-même*, à l'égard des *buts constitutifs de l'agent humain*; l'art au contraire étudie l'action productrice, considérée en rapport avec l'*œuvre produite*.

Donc, non seulement la poésie, la sculpture, la peinture et la musique sont des arts, mais aussi la science de l'édile, la médecine, la chirurgie. Et comme l'art n'est pas par son essence un procédé

éminemment irrationnel, mais implique *un ensemble de connaissances et de principes que l'on peut organiser en une unité systématique*, il est possible d'avoir une science de chaque art.

L'éducation, étant une action qui tend à susciter l'activité intellectuelle et morale dans un sujet *est un art*, et la *pédagogie* n'est que la science de cet art.

Mais alors, demandera-t-on, les deux concepts d'éducation et de pédagogie s'identifient-ils, ou se différencient-ils ? Le problème mérite d'être diligemment discuté, d'autant plus qu'entre les pédagogues du même camp catholique il n'y a pas unanimité de consentement.

\* \* \*

Commençons d'abord par exposer la thèse du professeur Casotti qui, dans sa *Pedagogia generale*, écrit : « L'art coïncide avec la science poétique, avec la seule différence qu'elle est la traduction effective, dans la pratique, de ces idées et de ces procédés constructifs, qui dans la science correspondante sont seulement étudiés et exposés. La *musique comme science* étudie ces complexes harmoniques et mélodiques des sons, que la *musique comme art* réalise ensuite dans les compositions concrètes des artistes. La *médecine comme science* étudie ces maladies et ces processus diagnostiques et thérapeutiques, que la médecine comme art applique aux soins de chaque malade. La science édilicienne, *comme science*, étudie ces matériaux et ces méthodes de construction qu'elle réalise comme art dans la construction effective de chaque machine et de chaque bâtiment. Tel est le cas de l'éducation qui est à la fois *art* et *science* practico-poétique. La pédagogie peut donc se définir au choix, ou la science, ou l'art de l'éducation ; car la science de l'éducation ne peut être qu'un art, comme d'autre part l'art de l'éducation ne peut être qu'une science : entre les deux en effet, il y a seulement la différence qui existe entre l'étude ou l'exposition théorique générale des buts et des moyens éducatifs, et leur concrète application constructive dans les cas particuliers. »

Il faut rappeler, poursuit l'éminent pédagogue, que « pour la pédagogie, comme pour les autres arts, il y a un *cercle* complet, car si l'action éducative est orientée vers la connaissance théorique des buts et des moyens qui forment le procédé éducatif, sa mise en exercice pratique de la part du maître fait naître toujours de nouvelles expé-

riences et de nouveaux problèmes, qui exigent une nouvelle élaboration scientifique et font ainsi progresser la science . . . On comprendra aisément alors que, pour l'éducation comme pour tout autre art, l'erreur, commise tant de fois par les modernes, de séparer artificieusement la théorie de la pratique, et l'étude de l'apprentissage, est néfaste. L'erreur se réfléchit aussitôt sur la science même que l'on voulait sauver en l'épurant des vulgarités de la pratique; en réalité, elle se flétrit, enlevée qu'elle est à son champ d'expérience et à sa plus grande source de progrès. Puisque l'essence véritable de l'art réside dans l'action constructive et non dans la spéculation, le procédé naturel de son apprentissage n'est pas l'exposition abstraitement théorique, mais l'apprentissage pratique et l'exercice, illuminés, bien entendu, par la théorie . . . Comme dans la salle d'anatomie et dans les cliniques, le médecin; comme dans les académies, le peintre et le sculpteur, le maître se formera par l'apprentissage, précédé de l'étude théorique de la pédagogie. » Et l'on comprend comment dans les réalisations de son activité de pédagogue, le professeur Casotti accorde une importance essentielle à la didactique et à l'expérience pédagogique, que certains ont trouvé excessive.

Cette identification de la pédagogie et de l'éducation me laisse perplexe, quoiqu'il soit bien clair même pour moi, que vouloir cultiver la pédagogie sans se jeter à corps perdu dans le procédé éducatif vécu, est une prétention semblable à celle de celui qui veut apprendre à nager sans se jeter à l'eau; et, pour moi aussi, l'influence mutuelle entre la science de l'éducation et l'art d'éduquer est hors de discussion. Je me permettrai toutefois d'exposer fort brièvement mes doutes.

La pédagogie, à mon avis, comme science de l'éducation, doit élaborer le concept de cette dernière, et rien n'est fécond en conséquences, pour l'art même d'éduquer, comme ce concept. Il est indispensable de tenir présent à l'esprit de l'éducateur la nature de son action, qui s'exerce non pas sur un être quelconque, mais sur un être qui a la dignité très haute d'une personne. Lui rappeler que l'activité même éducative doit par conséquent non pas tendre à un effet au moyen des causes extérieures, mais qu'elle doit réveiller et aider la mise en acte des énergies qui ne peuvent être conçues qu'au

point de vue de l'esprit; considérer le rapport entre les moyens les plus variés auxquels on peut recourir à cette fin, comme un rapport entre condition et conditionné, mais un conditionné qui réagit à sa façon aux conditions et qui, à cause de cela, n'est pas réductible à ces conditions; examiner toute explication du procédé éducatif dans les champs les plus différents, toujours en fonction d'une bipolarité entre deux sujets, qui n'a rien de commun avec les relations entre les objets; rappeler tout cela est d'une importance suprême.

Bien des parents, s'ils comprenaient ce concept, orienteraient tout autrement l'éducation de leurs enfants: leurs recommandations, les conseils, les reproches, etc., auraient une âme nouvelle. Bien des maîtres révolutionneraient les systèmes suivis jusqu'à présent dans les écoles. Les pensionnats de religieux ne concevraient jamais la formation religieuse des élèves d'après le nombre des prières et des cérémonies du culte que chaque pensionnaire est obligé de suivre, sauf à les abandonner le soir même où il sort du pensionnat. Les organisateurs d'une initiative quelconque ne suivraient pas la méthode totalitaire de faire *tout*, ou d'obliger tout le monde à agir selon l'unique tête du dirigeant, avec le résultat que le jour où celui-ci disparaît, tout l'édifice s'écroule, parce qu'il s'était entouré d'exécuteurs voués à la passivité aveugle et non de coopérateurs libres. Enfin, si la pédagogie, dans les différentes branches de son immense règne, savait faire pénétrer dans les esprits son « concept » essentiel, elle susciterait un profond renouvellement intérieur dans chaque camp. Car si la *technique* et la *pratique* sont importantes, elles ne sont pas la vie. La théorie et la pratique sont semblables à l'œuvre d'un électricien habile, qui dispose les fils électriques et met en place les interrupteurs et les lampes nécessaires à une installation électrique parfaite. Mais, gare ! Si le courant électrique faisait défaut, il serait inutile de multiplier les fils et les lampes. De même, comme font, hélas ! bien des pseudo-éducateurs, il serait inutile de multiplier les livres, les heures de leçon, les punitions ou les sermons: la lumière ne viendrait jamais. C'est le courant qui manque; c'est le concept initial, essentiel pour le procédé éducatif, qui fait défaut. Et je ne sais pas si dans d'autres nations, la pédagogie catholique a eu un maître qui, comme le professeur Casotti, a su illustrer avec autant

de maîtrise cette idée fondamentale, en la faisant briller dans la doctrine thomiste avec autant d'éclat, en montrant ainsi sa constante fraîcheur et sa perpétuelle vitalité.

Mais il faut distinguer ce « concept », c'est-à-dire la pédagogie comme science, et l'éducation comme procédé et action.

La pédagogie a, comme chaque concept, les caractères de l'*universalité* et de l'*abstraction propre* formelle. L'éducation est une activité *concrète, particulière*, qui ne peut faire abstraction d'une situation *individuelle et historique*.

La première est une *connaissance* de l'activité. La seconde est une *action*, de sorte que, tandis que celle-là a un *caractère théorique* — un traité de morale ne l'a-t-il pas aussi ? — celle-ci a un *caractère pratique*.

Le pédagogue est nécessairement un philosophe; l'éducateur et l'éducatrice — en commençant par les mères chrétiennes, qui peut-être n'ont jamais entendu discuter de « philosophie », de « pédagogie » et de « didactique » — peuvent ne l'être pas. Il leur suffira de connaître et d'utiliser les résultats de la spéculation d'autrui. Les pédagogues d'une nation ne seront jamais nombreux. Mais nous aurions besoin au contraire d'un grand nombre d'*éducateurs*.

Et ne semble-t-il pas au professeur Casotti qu'Aristote même, cité par lui et si profondément connu, quand il reconnaît la dignité de *philosophia* non seulement à la métaphysique et à la morale, mais aussi à la poétique (tout en partant du principe que la poétique est un art), réduisait par là même le concept de pédagogie non pas à l'art, mais à la philosophie ? Il y a une philosophie de l'art qui se distingue de l'éducation, comme il y a une considération philosophique de la morale, qui se distingue bien de la morale vécue. Si donc le concept d'éducation ou de procédé éducatif doit se réduire à l'art, le concept de pédagogie appartient à la philosophie.

Au fond, le positivisme aussi, qui réduisait le concept d'éducation à une science et à un fait, énonçait par cette théorie une thèse philosophique, qui n'était pas un fait, mais une doctrine, c'est-à-dire un concept, erroné tant qu'on veut, mais toujours un « concept » du fait. Et l'erreur de l'idéalisme, quand il résolvait la pédagogie dans la philosophie, ne résidait pas seulement dans sa conception philoso-

phique erronée, mais dans l'erreur de confondre l'éducation, comme procédé et action, avec la pédagogie. Comme tout système a sa métaphysique, sa gnoséologie, son éthique en fonction de son concept de la réalité, il a aussi sa pédagogie, en tant qu'il élabore, à la lueur de ce dernier concept, même l'activité éducatrice.

J'ajouterai une autre réflexion à propos des rapports entre la pédagogie et les sciences.

Le professeur Casotti, qui suit d'un œil vigilant et qui a souvent choisi comme sujet de ses recherches toutes les applications des différentes sciences — j'emploie maintenant le mot « science » non pas dans sa signification aristotélicienne, mais dans celle des modernes — au champ pédagogique, de la psychologie à la psychiatrie, de la statistique à l'experimentalisme de John Dewey, est bien loin de la doctrine idéaliste, qui condamnait à l'ostracisme et banissait la science pédagogique. Et même il n'hésite pas à écrire dans son traité de *Pédagogie générale*: « Comme la science édilicienne et la médecine, la pédagogie est un ensemble de sciences, puisque toutes les connaissances, de quelque côté qu'elles viennent, capables d'illustrer le procédé éducatif, lui seront toujours indispensables, de l'anatomie et de la physiologie de l'enfant à la logique et à l'esthétique. *L'unité des sciences pratiques ne peut être que dans le but* et jamais dans les moyens: comme la médecine a pris de l'anatomie et de la physiologie, puis de la chimie et de la physique, les connaissances nécessaires à son but qui est de diagnostiquer et de soigner les malades, de même la pédagogie peut prendre et prend partout les connaissances nécessaires à son but qui est d'éduquer. Peut-être pourrait-on prévoir que, par analogie à ce qui est arrivé pour d'autres sciences pratiques, le progrès rendra nécessaire une quantité toujours plus grandes de connaissances utiles à l'éducateur. Ceci, d'ailleurs, n'enlève rien au caractère autonome et original de la pédagogie, comme, dans d'autres domaines, cela n'enlève rien au caractère autonome et original de l'architecture, de la politique et de la médecine, d'avoir à recourir à une multitude de sciences et de notions, pour arriver à leur but. Parce que c'est justement, comme nous venons de le dire, l'élaboration de ces connaissances *en vue du but unique* de construire, de gouverner les états, de guérir les malades ou d'éduquer, qui donne à

ces connaissances leur caractère spécifique, architectural ou politique, médical ou pédagogique. »

Fort bien. Personne ne pourra rien reprocher à l'éducateur quand, dans son action, il demande l'aide des différentes sciences, même si celles-ci traitent le sujet comme s'il était l'objet (la psychologie aussi, tant qu'elle reste sur le plan scientifique, doit nécessairement procéder avec ce critère méthodologique). L'éducateur se sert de la contribution de toutes les différentes sciences, en y mettant, chaque fois qu'il les utilise, un nouveau souffle de vie, en rapport avec les exigences individuelles du sujet et des problèmes particuliers qu'il doit résoudre. Il cherchera partout le bois à mettre sur le feu, sans confondre le bois avec cette étincelle de l'esprit qu'il doit faire briller et qui changera ce bois en une flamme vive. Tout ceci est fort bien compris quand il s'agit de l'éducation. Mais quand nous parlons de pédagogie, les conditions pour allumer le feu, c'est-à-dire toutes les aides et tous les schémas approximatifs que les différentes sciences nous fournissent à propos du lien qui existe entre les phénomènes, ne la concernent pas. Le philosophie de l'éducation doit, au contraire, faire abstraction de ce qui est d'une immense utilité dans l'œuvre éducative.

Peut-être quelqu'un me fera-t-il à ce moment une observation et un reproche, en disant que la thèse du professeur Mario Casotti et l'autre thèse qui met entre la pédagogie et l'éducation le même rapport qu'entre une science philosophique et l'art, diffèrent plus dans les mots que dans leur contenu réel.

Je ne fais pas de difficultés à reconnaître que cette remarque est assez justifiée. Ce qui importe surtout, c'est de souligner l'*activité* excitatrice des virtualités de l'esprit dans le concept d'éducation, et cela non seulement pour des motifs exclusivement théoriques, mais aussi dans les buts pratiques de la vie. Car il est fort agréable d'affirmer avec Rousseau que l'homme naît bon, et de dire avec l'idéalisme transcendantal que nous nous suffisons à nous-mêmes et que nous sommes autoéducateurs. La réalité quotidienne nous apprend que notre formation exige une lutte dure et que l'aide d'autrui nous est nécessaire. L'animalité est en contraste avec la rationalité: les ailes voudraient nous faire voler, mais la boue nous attire; nous pouvons

admirer les étoiles, mais le *video meliora proboque, deteriora autem sequor* est à l'ordre du jour. Le petit « moi » qui a voulu se diviser soi-même en se proclamant Acte pur et Pensée de la pensée, est obligé de déclarer sa banqueroute en pleine fraude. Nous ne passons de la puissance à l'acte que par l'impulsion d'un être en acte: *omne quod movetur, ab alio movetur*.

D'autre part, l'homme n'est pas un automate. Pour la vie, pour l'intelligence, pour la volonté qu'il possède, il est un centre d'énergies spirituelles, qui ne peuvent être traitées mécaniquement.

Je conclurai moi aussi avec le professeur Casotti que la pédagogie moderne, fille d'un âge indiscipliné et stérilement inquiet, a produit ces graves inconvénients qui sont dérivés ou de l'anéantissement de la personne humaine ou de son élévation au degré de Dieu. « Étudier saint Thomas signifie, en ceci comme en toute autre question, nous retrouver nous-mêmes. Une pédagogie du passé ? Disons plutôt une pédagogie de l'avenir. »

M<sup>gr</sup> Francesco OLGATI,  
professeur à l'Université catholique  
du Sacré-Cœur, Milan.

# Bibliographie

## Comptes rendus bibliographiques

1. CORENTINUS LARNICOL, C.S.Sp. — *De Verbo Incarnato et de B.V. Maria*. Romæ, Officium Libri Catholici, 1948. 23,5 cm., 246 p.

2. MARCELLINUS DAFFARA, O.P. — *Cursus Manualis Theologiæ Dogmaticæ*. [ Vol. III ]: *De Peccato Originali et de Verbo Incarnato*. Taurini-Romæ, Marietti, [ 1948 ]. 22 cm., xxiii-462 p.

1. Le traité du R. P. Larnicol se présente comme un *compendium theologicum* pour l'utilité des étudiants et des pasteurs d'âmes. C'est un exposé bref, mais assez complet, des grandes questions christologiques et mariales, des principales erreurs à leur sujet et des arguments classiques des théologiens. Le tout, parce que résumé, apparaît forcément superficiel: rappel plutôt qu'approfondissement. Les grandes controverses scolastiques sont examinées elles aussi, à leur place: présentation sommaire des diverses opinions et modeste essai de solution.

2. Cet ouvrage du R. P. Daffara se recommande par la clarté, la profondeur et la solidité de la doctrine, par la richesse et l'heureux choix de la bibliographie, par le soin donné à la présentation matérielle. Le *De Peccato Originali* étudie longuement l'état de justice primitive et la nature et les conséquences du péché originel. Le *De Verbo* suit de près, fort heureusement, l'ordre adopté par saint Thomas, tout comme il en expose fidèlement la doctrine.

Comme saint Thomas, l'A. fait entrer la mariologie dans les cadres de la christologie. Le procédé a certainement du bon, même de nos jours; dans le cas présent, toutefois, il a le grand inconvénient de trop laisser dans l'ombre la prédestination de Marie à être Mère du Rédempteur, ce qui est la clef de voûte de tout le mystère marial, ainsi que la grande question du rôle de Marie dans l'acquisition des grâces.

Eugène MARCOTTE, o.m.i.

\* \* \*

LÉON LE GRAND. — *Sermons*. T. 1. Paris, Les Éditions du Cerf, 1949, 20,5 cm., 263 p. (Sources chrétiennes, 22.)

Cette traduction des sermons de saint Léon le Grand est bienvenue. Tout d'abord à cause des mérites de saint Léon et de ses sermons. Ce n'est pas le lieu d'en faire l'éloge: il y aurait trop à dire. Renvoyons à l'introduction de 66 pages que Dom Jacques Leclercq a écrite pour la présente traduction; elle montre bien le profit que les chrétiens peuvent encore tirer à entendre le grand pontife. Le mérite considérable de l'introduction, c'est de ramasser à peu près tous les points que saint Léon a traités et de les rattacher organiquement à celui qui paraît à l'auteur de l'introduction être central et fondamental: l'union hypostatique. On en conviendra facilement d'un point de vue logique et déductif: l'union hypostatique que saint Léon a définie avec tant de précision et contribué à faire définir avec la même exactitude au concile de Chalcédoine, explique bien toute la doctrine qu'il prêche. Mais il faut ajouter qu'en réalité

saint Léon se met à un point de vue plus concret: l'objet qu'il fixe le plus, ce n'est pas tant l'union hypostatique elle-même que la personne du *Rédempteur*, Dieu et homme; la rédemption opérée par le Verbe incarné, telle me semble être plutôt l'idée-mère des sermons léoniens. Ce point de vue étant admis — qui amènerait un certain déplacement de perspective dans l'introduction, — il reste que la double qualité de Dieu et d'homme est bien ce qui constitue le Christ le Sauveur par excellence; c'est bien ce qui fait du christianisme de saint Léon le plus chrétien des christianismes.

Tout ce plan de l'Incarnation rédemptrice avec ses modalités constitue le grand sacrement ou le grand mystère de la miséricorde divine. Saint Léon emploie fréquemment ces deux termes synonymes. On est surpris de constater que l'introduction n'ait pas expliqué ces termes ni les idées qu'ils expriment; d'autant plus surpris que l'auteur de l'introduction les emploie lui-même et que le traducteur se plaint de la difficulté de rendre l'idée complexe exprimée par ces termes. On sait aussi que la doctrine du mystère du culte chrétien s'appuie par des textes comme ceux de saint Léon.

La traduction elle-même des sermons dont nous n'avons ici qu'une partie, est méritoire. Il y a certainement de la joie à analyser de si beaux textes pour les rendre en français. Mais il doit être presque désespérant, l'auteur en fait, du reste, l'aveu, de rendre la concision et la souplesse de la phrase léonienne. Il faudrait le style d'un Bossuet. Il me semble que la présente traduction est un peu lourde, du moins on la compare au texte original auquel la syntaxe latine permet un allant si énergique et si élastique.

Comme toute traduction, celle-ci néglige nécessairement quelques nuances; il est aisé d'en dépister. Cependant elles semblent plutôt minimes et ne deviennent pas des contresens. Quant aux expressions proprement intraduisibles, je ne me consolerais pas aussi facilement que le traducteur en disant qu'elles sont des "préciosités de décadence"; il y a là, au contraire, un bonheur d'expression où la doctrine trouve son meilleur compte. Chaque langue a de ces ressources qu'utilisent à plein les chefs-d'œuvre.

Souhaitons que la nouvelle traduction ouvre à un plus grand nombre de chrétiens les trésors de sagesse, d'esprit liturgique, de sens ecclésiastique, de vie chrétienne, que contiennent les sermons de saint Léon le Grand.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

\* \* \*

OLLEGARIUS DOMINGUEZ, o.m.i. — De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam. Romæ, Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, 1949. (Extrait de *Studia Missionalia*, IV, p. 65-117.)

Ce travail du P. Olegario Dominguez, professeur au scolasticat oblat de Pozuelo de Alarcón (Madrid), donne un aperçu des premiers chapitres d'une thèse défendue en 1948 à l'Université Grégorienne de Rome. L'A. examine ici les points suivants: saint Thomas et l'activité missionnaire de son époque (p. 67-76); le concept général de l'activité missionnaire chez saint Thomas (p. 76-84); ses divers aspects (p. 84-96); sa notion spécifique (p. 96-105); l'idée missionnaire dans la doctrine du Corps mystique (p. 105-115); conclusion (p. 115-117). Dans le premier point, l'A. explique, par les croyances générales de l'époque et la tradition patristique sur la prédication mondiale des Apôtres et de leurs successeurs immédiats — croyances qui, notons-le, perdurèrent encore chez

de nombreux théologiens même après la découverte de l'Amérique, — comment saint Thomas qui n'ignorait pas les grandes lignes de l'activité missionnaire de son temps, ne connut que progressivement et dans une mesure encore très relative, l'existence de certaines nations vivant en dehors de l'Église, et comment il resta toujours convaincu que la loi évangélique fut du temps des Apôtres virtuellement promulguée sur toute la terre. Dans le deuxième point, l'A. fait judicieusement observer que la délimitation concrète et précise de l'activité des missions étrangères est d'ordre administratif ou juridique; que la mission ne fut envisagée comme activité distincte dans le complexe du ministère ecclésiastique qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle et qu'elle ne fut clairement délimitée qu'à l'époque actuelle (p. 76); d'où l'inutilité de vouloir chercher chez saint Thomas une notion spécifique claire et précise de l'action missionnaire. Mais on peut toutefois rechercher comment saint Thomas entend désigner ce que nous délimitons actuellement sous l'expression « travail missionnaire »; et c'est ainsi que l'A. constate que si la notion de « prédication initiale de la foi salutaire » prédomine, celle de « plantation de l'Église » n'est nullement étrangère à saint Thomas; et comme cette notion correspond à la façon actuelle de circonscrire le champ propre à l'activité missionnaire, il suffit d'étudier les données doctrinales que saint Thomas attache à cette notion pour connaître sa doctrine théologique missionnaire. L'A. montre ensuite quelles sont les autres notions que saint Thomas met en rapport avec celle d'implantation de l'Église (p. 84-96) et comment elles peuvent rentrer dans cette activité ainsi délimitée (p. 96-105); il situe enfin le concept de mission dans la synthèse du Corps mystique, c'est-à-dire sous l'angle de la finalité subjective de la mission, angle sous lequel il est normal que saint Thomas — qui considérait l'action missionnaire comme globalement accomplie — ait envisagé de préférence l'activité missionnaire. Bref, il s'agit d'un excellent travail, très fouillé et pleinement mûri, sur l'idée missionnaire chez le grand docteur; c'est une pierre de plus à l'édifice missiologique. Souhaitons que le P. Domínguez puisse également, par la connaissance qu'il a acquise des nombreux écrits du Docteur Angélique, fournir des synthèses de l'enseignement du maître sur les multiples problèmes théologiques missionnaires, qui soient tout aussi intéressantes que celle qu'il vient de présenter sur le concept de mission.

André-V. SEUMOIS, o.m.i.

\* \* \*

*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.* Volume xxii. Washington, D.C., Catholic University of America, 1948 23 cm., 246 p.

The aforementioned Association held its twenty-second annual meeting in St. Louis, in December 1947, and the central theme of its discussions was *The Absolute and the Relative*.

The main addresses dealt with the following: *The Natural Law — A New Opportunity for Catholic Philosophy — A General Survey of the Problem of the Absolute and Relative — The Absolute and the Relative in the Metaphysical Order, in the Moral Order, and as a Problem in Modern Philosophy*.

The major part of this volume reports the Round Table discussions on *Symbolic Logic — "Essential Relevance" in Whitehead — Sensus Communis and the Visual Perception of Distance — Relativism and Right — Practical Knowledge and Relativity — Primordial Particles and Hylemorphism — Hans Kelsen and*

*the Problem of Relativism in the Law — The Historical Relativism of Ortega y Gasset — The Past and Being in Jean-Paul Sartre.*

This bare nomenclature of topics clearly shows that, under one formal object of enquiry, there was a very wide field covered by the members of that Association, whose annual reports, as a rule, constitute a valuable contribution to philosophical literature.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

\* \* \*

S. THOMÆ AQUINATIS — *Opuscula omnia necnon opera minora, ad fidem codicum restituit ac edidit* R. P. JOANNES PERRIER, o.p. — T. I. *Opuscula philosophica*. Paris, Lethielleux, 1949. 23 cm., xx-620 p.

Ce n'est pas encore une édition critique attendue depuis longtemps et sans laquelle beaucoup d'œuvres doctrinales sur la philosophie et la théologie thomiste ne peuvent être définitives. C'est une édition *ad fidem codicum*, pour la préparation de laquelle, l'auteur, tablant sur les conclusions des PP. Castagnoli, Rossi, Roland-Gosselin, Keeler et autres, choisit comme texte de base le « ms. Paris Bibl. Nat. lat. 14546 » qu'il soumet à une étude comparative avec les autres meilleurs manuscrits connus.

L'éditeur classe les opuscles selon un ordre différent de celui des éditions antérieures. Distinguant les opuscles proprement dits des commentaires sur Denys, Boèce et le *De Causis* qu'il réserve pour le troisième tome, il nous présente d'abord les opuscles philosophiques (dans le présent volume), puis les opuscles théologiques (t. 2, à venir) selon un ordre logique allant du général au particulier. Il supprime tout simplement les traités certainement inauthentiques, rejette en appendice les œuvres douteuses (ainsi que la continuation du *de Regno*) dont il a cependant préparé le texte avec un soin égal — nous assure-t-il à celui qu'il a apporté au texte des œuvres authentiques. Enfin, outre l'introduction générale, il fait précéder chacun de ces derniers d'une brève note le situant dans la chronologie des écrits de saint Thomas, indiquant le sens du titre et faisant connaître les sources de l'édition.

Cette réalisation est un progrès très appréciable sur les éditions antérieures qui reproduisent la *Piana* en y ajoutant leurs propres fautes d'impression. Tous ceux qui s'intéressent au mouvement thomiste sauront gré au R. P. Perrier d'avoir mis entre leurs mains un excellent instrument de travail.

Jean PÉTRIN, o.m.i.

\* \* \*

JACOBO GUSTAVO MORAN, s.j. — *Psychologia*. Mexici, Buena Prensa, 1949. 22 cm., XVI-302 et XI-331 p. (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S.J. Pars V.)

Les Jésuites de la province mexicaine, professeurs au scolasticat d'Ysleta (El Paso, Texas, USA), ont entrepris et poursuivent courageusement, depuis quelques années, la publication d'un *Cursus Philosophicus*, en huit parties. Voici quelques détails au sujet des volumes déjà parus. P. Julio Dávila: *Critica* (1941; 2<sup>e</sup> édit. 1947), *Introductio ad Philosophiam et Logica* (1945), *Metaphysica Generalis* (1946; 2<sup>e</sup> édit. en prép.); P. Rafael Martínez del Campo: *Theologia Naturalis* (1943), *Doctrina Sancti Thomæ De Actu et Potentia et de Concursu* (1944), *Ethica* (à paraître); P. Jacobo Gustavo Moran: *Cosmologia* (1944; 2<sup>e</sup> édit. en prép.), *Psychologia* (1949).

Cette dernière œuvre du Père Moran se présente en deux forts volumes de plus de trois cents pages chacun, riches de doctrine, manifestant une vaste et sérieuse connaissance des anciens et des modernes. Elle débute par une importante introduction d'une cinquantaine de pages, sur le sens et l'histoire de la psychologie; puis se développe selon l'ordonnance et la méthode traditionnelles de la scolastique: une première partie sur la vie en général et sur les vivants inférieurs (164 pp.); une seconde, sur la psychologie sensitive, surtout humaine (167 à 302); une troisième, sur la psychologie de la vie rationnelle (tout le 2<sup>e</sup> vol.). Des renseignements bibliographiques choisis accompagnent chaque problème. Le tout se clôt par deux précieux index, l'un ommastique et l'autre analytique.

On est heureux de constater que l'auteur appelle nettement son traité, *Psychologia philosophica* (n° 11), pour le distinguer de la psychologie empirique; bien que, quelques pages plus haut (n° 4), il semble admettre indifféremment psychologie « métaphysique », ou « rationnelle », ou « spéculative ». Il définit ensuite le contenu réel de cette psychologie philosophique: « scientia quæ in supremas causas vitæ, præsertim humanæ, inquiri » (n° 2); ce qu'il explique (n° 3): « Partes tamen hic præcipuas, ut par est, tenet humana vita; unde latius omnino de hac erit dicendum », et encore (n° 8): « Totum vero Psychologiæ studium maxime ad hominem referri constat, in quo triplicem gradum vitæ, sicuti perfectiones ceteras aliis in rebus sparsas, invenire fas est. » S'il en est ainsi, pourquoi ne pas dire tout simplement que l'homme est de fait l'objet de la psychologie philosophique moderne? Et conséquemment pourquoi ne pas centrer sur l'homme toutes les avenues de ce traité, comme l'ont tenté les Pères C. N. Bittle, o.f.m. cap.<sup>1</sup>, et Henri Renard, s.j.<sup>2</sup>.

Dans ces deux volumes très denses, on trouve des renseignements synthétiques évidemment, mais clairs et suggestifs, sur plusieurs points parfois trop négligés par les maîtres de la Scolastique: sur l'instinct (n°s 184-193); sur les passions (n°s 341-350); sur les caractères de l'amour (n°s 345-348); sur la conscience, les phénomènes inconscients et la psychanalyse (n°s 686-501); sur l'amour désintéressé (n°s 523-525); enfin sur les habitus (n°s 588-596). Les problèmes centraux de la psychologie scolastique traditionnelle sont exposés avec beaucoup d'ampleur, une heureuse impartialité et une constante sérénité; bien que parfois avec une tendance que d'aucuns refuseront à reconnaître thomiste.

On pourrait relever certaines formules qui gagneraient à être retouchées, dans une édition subséquente. Au n° 209, l'auteur définit la connaissance: « Operatio stricte immanens, qua cognoscens recipit in se objectum secundum hujus esse repræsentativum ordinis intentionalis. » La phrase semble insinuer que le connaître soit une réception. Chose curieuse, au n° 253, on rencontre l'assertion suivante: « Sensatio formaliter considerata non stat in mera receptione speciei impressæ, sed in actione perfecte immanente quæ inde consequitur. » Le premier texte détermine la connaissance par une réception; le second nie que la sensation, une vraie connaissance, soit formellement une réception. En fait, si notre connaissance créée implique une réception, elle n'est pas essentiellement cette réception.

<sup>1</sup> *The Whole Man: Psychology*, Milwaukee, Bruce, 1944.

<sup>2</sup> *The Philosophy of Man*, Milwaukee, Bruce, 1948.

La thèse XXI s'énonce ainsi (n° 375): « *Intellectus humani objectum adæquatum est ens in tota latitudine; proportionatum vero sunt res sensibiles.* » Pareille proposition n'est pas assez précise et risque d'être mal interprétée. Et d'ailleurs l'auteur lui-même se voit obligé d'apporter certaines distinctions (n° 382): « *Et sic probatum manet res materiales seu sensibiles esse objectum proportionatum, materiale, intellectus humani. Objectum autem proportionatum formale est quidditas seu essentia rei materialis seu sensibilis.* »

Le chapitre sur l'origine du corps du premier homme prête à discussion. La deuxième partie de la thèse XL (n° 742) ne semble pas assez nuancée: « *Évolutionismus autem theisticus integralis, ipsam ad corpus humanum perducens, nec rationis exigentiis satis congruit nec scientificè demonstratur.* » À ce sujet, on comparera avec intérêt le texte de la première édition de la *Philosophia Naturalis* du Père C. Frank, s.j. (Frigurbi Br., Herder, 1926): « *Hypothesis vero, quæ positive postulat applicationem theoriæ generalis evolutionis ad corpus humanum, arbitrarie proponitur, immo pariter repugnare dicenda est* », avec la formule de l'édition de 1949: « *Hypothesis, quæ postulat applicationem theoriæ generalis evolutionis (organicæ) ad ortum et evolutionem corporis humani, scientificè probabilis dici potest.* » De même, puisque le Père Moran cite avec faveur l'opinion du Père Charles Boyer, s.j., il pourra rapprocher, non sans utilité, la 3<sup>e</sup> édition de son *De Deo Creante* (Roma, Univers. Gregor., 1940), de la 4<sup>e</sup> édition (1948); il consultera aussi avec avantage un article du même auteur, intitulé *Le corps du premier homme et l'évolution* (*Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomæ*, 10 [1945], p. 230-255).

L'exposition, qui suit l'énoncé de la thèse XL, se borne à une critique des preuves de science expérimentale (ce qui est de la philosophie des sciences), plutôt qu'à l'établissement d'arguments strictement philosophiques. Quelle que soit la position que l'on tienne sur cette question, encore faut-il situer exactement le sens et les limites du problème; en distinguer les multiples aspects: théologique, expérimental, philosophique; dégager la différence entre le fait et le mode de l'évolution; enfin, dans un manuel de philosophie, montrer ce que cette science peut nous apporter de lumière sur ce point, en demeurant cependant sur son terrain et en utilisant la méthode qui lui est propre.

La nouvelle *Psychologie* du Père Moran présente une doctrine sérieusement élaborée et richement documentée. Elle n'en est pas moins entachée d'un défaut radical, commun à trop de psychologies: d'une part, un développement considérable du mécanisme de l'intellection à côté d'une analyse insuffisante du processus de la volition; d'autre part, orientation de l'exposé autour de l'âme, nous laissant sous l'impression qu'en définitive l'homme est une âme, et non pas une personne dont le corps est une partie essentielle. Joseph McAllister déplorait tout récemment cette attitude, dans sa recension de la *Psychologie réflexive* du Père André Marc, s.j.: « *I cannot view but with distaste its emphasis upon man as mind and soul. The truth is that man is not mind. Neither is he soul. Neither is he a collectivity of atoms, just plain or with the perfections of life and sensation admitted. Man is all of these things together — not just in the unity of the individual but in the mysterious unity of the human person* » (*The New Scholasticism*, 24 [1950], 101).

Jean-Paul DALLAIRE, s.j.

# L'encyclique “*Humani Generis*”

---

La publication de l'encyclique *Humani Generis* n'a surpris personne; personne, non plus, n'aura lieu de se trouver déçu: bien que relativement bref, ce document est d'une netteté et d'une précision qui suppriment toute équivoque, et d'une fermeté qui ne laisse place à aucune hésitation.

Le Saint-Père a jugé nécessaire d'intervenir dans le débat qui agitait le monde des théologiens et des philosophes catholiques. Si d'aucuns doutaient encore de la gravité de la crise, il leur suffira, pour s'en convaincre, de remarquer le ton du document — la forme la plus solennelle du magistère ordinaire — et le sérieux des consignes données aux évêques et aux supérieurs religieux. De toute son autorité, le pape dénonce à l'Église entière « certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique » et il impose les mesures à prendre pour remédier au présent état de choses.

Ces opinions fausses, l'encyclique les met constamment en rapport avec deux grands mouvements contemporains: le renouveau philosophico-théologique et l'œcuménisme. Non pas que l'Église veuille jeter du discrédit sur ces deux mouvements, fort louables l'un et l'autre et qui ont maintes fois reçu ses encouragements. Mais ce qui est profondément regrettable, c'est que certains de leurs adeptes, et parfois des plus en vue, se soient laissé entraîner à des aberrations contre lesquelles il faut maintenant sévir.

Impossible de présenter en quelques pages toute la doctrine de ce document, d'une extrême densité. En attendant des études plus élaborées à paraître dans cette *Revue*, contentons-nous d'en indiquer les lignes principales. Ce contre quoi s'élève surtout le Saint-Père, c'est un certain courant de « relativisme dogmatique », aux manifestations plus ou moins audacieuses, qui minimise l'importance des notions engagées dans l'expression humaine des dogmes définis par l'Église. Tendance à réduire le plus possible l'essentiel de la vérité définie; tendance à chercher à traduire cette vérité dans

des notions nouvelles, soit qu'on les croie plus accessibles aux esprits de notre temps, soit même qu'on les déclare objectivement plus aptes que les anciennes à exprimer le réel surnaturel. Par où l'on a été conduit à des affirmations incompatibles avec la foi catholique: sur la démonstration, par exemple de l'existence d'un Dieu personnel, ou encore sur la prescience divine, sur la gratuité de l'ordre surnaturel, sur la présence réelle du Sauveur dans l'eucharistie, etc.

Que ce courant ait pris naissance, le fait s'explique — sans se justifier — et l'encyclique s'y arrête longuement. En effet, les apôtres de l'union des chrétiens se sont vite butés, pour leur part, sur les difficultés que causent à bon nombre de dissidents de bonne foi les définitions dogmatiques de l'Église, surtout à partir du concile de Trente. Avec raison, ils ont voulu mettre en valeur les éléments de doctrine chrétienne que ces frères séparés gardent encore et qui sont susceptibles de les ramener à l'Église. Mais en insistant sur « ce qui nous unit », plusieurs n'ont pu résister à la tentation de rejeter le plus possible dans l'ombre, pour aplanir la voie du retour, « ce qui nous sépare »: ce qui, joint à la juste préoccupation de ne pas imposer à la foi des dissidents des opinions librement discutées, les a conduits à écarter ou à ignorer des expressions ou des doctrines auxquelles l'Église, pourtant, ne peut renoncer sans porter atteinte à l'intégrité du dépôt révélé.

D'autre part, et surtout, le besoin de renouveau en théologie et en philosophie catholiques, besoin né d'une réaction contre le caractère excessivement rationnel et abstrait, du moins en apparence, de la scolastique des siècles derniers, a engendré chez plus d'un la méfiance, voire le mépris, à l'égard de la scolastique elle-même. Au lieu de chercher dans la pensée traditionnelle, où ils les auraient trouvés, les principes directeurs du renouveau nécessaire, ces penseurs épris de nouveautés se sont tournés vers les philosophies contemporaines, philosophies où la part de l'intelligence est beaucoup trop réduite au profit des intuitions obscures de l'affectif. D'où méconnaissance de la stabilité et de l'exclusivisme des certitudes intellectuelles et des notions qu'elles impliquent; d'où aussi préférence excessive pour une expression plus concrète et moins technique des vérités révélées, telle qu'on la trouve chez les Pères, les Pères grecs surtout.

Ces erreurs auraient pu être évitées si l'on avait su chercher lumière dans les instructions du magistère ecclésiastique. Mais précisément — et le pape le déplore vivement — ces mêmes penseurs se permettent facilement de mépriser le magistère, de le considérer comme un obstacle au renouveau doctrinal ou à l'apostolat unioniste, de prétendre même le corriger au nom de l'enseignement des sources chrétiennes. Dans de telles dispositions, rien d'étonnant qu'on ait abouti aux conséquences les plus lamentables. A ce propos, le Saint-Père rappelle fortement la grave portée doctrinale des encycliques, expression la plus forte du magistère ordinaire de l'Église.

Le remède à ces maux, c'est évidemment une fidélité franche, totale, confiante aux directives pontificales. C'est aussi, par conséquent, un retour intégral à la philosophie et à la théologie du Docteur Commun, car c'est en elles, l'encyclique l'enseigne magnifiquement, qu'on trouvera la vérité que demandent les esprits de notre temps, comme ceux d'ailleurs de tous les temps.

En même temps qu'aux théologiens et aux philosophes, le pape s'adresse aux exégètes catholiques. Il les met gravement en garde contre des interprétations imprudentes des textes scripturaires. Il regrette, en particulier, que d'aucuns semblent vouloir n'examiner les Livres sacrés qu'à l'aide des seuls moyens humains, sans tenir compte de l'analogie de la foi ni de l'interprétation traditionnelle de l'Église. Il précise aussi la portée de la célèbre lettre au cardinal Suhard sur la liberté laissée aux exégètes dans l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse.

Le problème, toujours actuel, de l'accord de la foi avec les découvertes scientifiques est abordé lui aussi. Le pape déclare qu'un certain polygénisme ne peut se concilier avec la doctrine catholique sur le péché originel, et ne saurait donc être acceptée par des catholiques. Quant à l'évolutionnisme, c'est une question laissée aux libres discussions entre catholiques, mais dans laquelle il faut procéder avec grande prudence, vu son caractère encore très hypothétique et, par ailleurs, son rapport avec des doctrines de foi.

Voilà donc les grandes questions qu'aborde l'encyclique et qu'elle expose avec une profondeur et un souci des nuances que n'a pu rendre ce bref résumé. Retenons, du moins, que c'est un document dont on ne saurait exagérer l'importance et qui donnera lieu à des

études des plus profitables. C'est un coup de barre vigoureux et décisif donné à l'orientation des sciences sacrées; c'est un frein, aussi, appliqué à des tendances excessives, mais qui n'en assurera que mieux, comme toujours, l'essor et le succès durable des deux grands mouvements qui se trouvent le plus directement en cause.

Une dernière remarque. Les questions touchées par l'encyclique ont jusqu'ici divisé les penseurs catholiques en deux camps, parfois violemment opposés. En intervenant d'autorité dans le débat, le Saint-Siège n'a certainement pas l'intention d'écraser les uns ni de faire triompher les autres, mais uniquement d'indiquer à tous les normes sûres à l'intérieur desquelles ils pourront donner pleine valeur et pleine fécondité aux idées et aux initiatives qui leur sont chères. Qu'il ne soit donc pas puérilement question de vainqueurs ni de vaincus. Sachons tous, plutôt, dans une humble et sincère soumission aux directives pontificales, nous réjouir des heureux fruits qu'elles sont de nature à produire, et bénissons le divin Maître de l'inestimable secours que le magistère ecclésiastique sait apporter, *in tempore opportuno*, à nos pauvres esprits humains en quête de la pleine lumière divine. *Tu verba vitæ æternæ habes . . .*

Eugène MARCOTTE, o.m.i.,  
professeur à la Faculté de Théologie.

# Chronique Biblique

## Ancien Testament

---

### LES TEXTES.

Pour l'exégète, qui s'adonne à l'étude de la sainte Écriture, il est essentiel d'avoir en main une copie du texte aussi fidèle que possible. Si l'on met tant de soin aujourd'hui à établir des éditions critiques pour les textes de la littérature profane, à plus forte raison convient-il de ne rien négliger pour rétablir, autant que le permet l'état actuel de nos connaissances, le texte original de la Bible, « à cause du respect dû à la parole divine », comme s'exprime S. S. Pie XII dans la lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*<sup>1</sup>.

De fait, un travail considérable a déjà été fourni au cours des dernières années dans ce domaine qui tient tant à cœur à l'Église. La présente chronique veut donner aux lecteurs de la *Revue* un aperçu sur les dernières éditions critiques du texte biblique de l'Ancien Testament.

L'on sait que notre texte hébreu est celui des Massorètes, définitivement fixé au IX<sup>e</sup> siècle après J.-C. Le *textus receptus* de la Bible hébraïque était, jusqu'à ces derniers temps, celui de Jacob ben Hayyim, paru à Venise chez Bomberg en 1524-1525. Rud KITTEL, avec l'aide de P. KAHLE, avait publié avant la guerre, en 1937, une nouvelle édition du meilleur texte massorétique accessible et plus ancien que celui de Jacob ben Hayyim<sup>2</sup>. Il s'est servi d'une source plus ancienne, le manuscrit B 19<sup>a</sup> de la bibliothèque publique de Leningrad, copie fidèle, exécutée en 1008, du manuscrit d'Aaron ben Asher, datant du X<sup>e</sup> siècle.

Non contents de reproduire ce texte célèbre, Kittel et ses collaborateurs ont colligé avec soin tout ce que l'art de la critique

<sup>1</sup> AAS, 35 (1943), p. 307.

<sup>2</sup> *Biblia Hebraica*, ed. Rud KITTEL, textum massoreticum curavit P. KAHLE, Stuttgart, Priv. Württ. Bibelanstalt. Le texte recensé ici est celui de la troisième édition, publiée en 1937. L'édition en vente actuellement est l'*editio quinta typis editionis tertiæ expressa* qui reproduit telle quelle la troisième édition, mais enrichie de deux cartes géographiques de G. Dalman: l'Asie antérieure aux temps de l'AT et la Palestine aux temps de l'AT.

textuelle avait déjà obtenu comme résultats tangibles pour améliorer le texte dans le sens de l'original. En dessous du texte, un premier apparat critique note les variantes dites de moindre importance et classées sous des lettres grecques. Puis, classées sous des lettres latines, les variantes de plus grande importance, dans un second apparat, ainsi que les propositions de la critique conjecturale. Il va sans dire que cette distinction en variantes de moindre ou plus grande importance repose bien des fois sur un jugement tout subjectif de l'auteur et ne dispense pas le lecteur de s'en servir avec sens critique. À plus forte raison, cette critique est-elle nécessaire pour les corrections proposées par la critique conjecturale. En tous cas, cet apparat critique, qui suppose un travail immense, restera le mérite principal de cette *Biblia Hebraica*, et les spécialistes seront reconnaissants aux éditeurs pour l'abondant choix de variantes et de corrections proposées à leur sagacité.

Une autre innovation, dans l'édition du texte massorétique, est l'adjonction de la *petite massore* de Ben Asher, reproduite en marge du texte. L'usage en est facilité par un « Index Siglorum et Abbreviationum Masoræ parvæ », aux pages XXXIV à XXXIX de l'introduction.

Telle qu'elle est, cette édition manuelle, si commode pour les étudiants, est en même temps ce qu'on peut avoir de mieux actuellement en fait de texte de la Bible hébraïque. Et de ce fait elle constitue l'édition classique indispensable à tout exégète. Souhaitons que les éditions à venir ne soient plus une simple reproduction de la troisième édition, aussi parfaite qu'elle soit, mais puissent tenir compte des perfectionnements possibles. Ainsi l'apparat critique pourrait s'enrichir des variantes fournies par les nouveaux manuscrits hébreux découverts dans le désert de Juda et dont nous allons parler plus bas dans cette chronique.

Un travail analogue a été fait pour la version des *Septante* par Alfred RAHLFS qui nous a donné une édition manuelle fort commode, publiée en 1935 par les soins de la même maison d'éditions<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Septuaginta* id est Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes edidit Alfred RAHLFS, Stuttgart, Pri. Württ. Bibelanstalt, 1935. Comme l'édition de Kittel, celle-ci était réimprimée après la guerre mais elle est de nouveau épuisée et il faut attendre une nouvelle édition.

Le texte repose sur un choix critique fait entre les leçons des trois principaux témoins: BSA. L'apparat critique n'indique que les principales variantes. Avec la *Biblia Hebraica*, l'ouvrage d'Alfred Rahlfs est un instrument de travail indispensable pour ceux auxquels les éditions plus complètes sont inaccessibles.

En effet, il convient d'attribuer une importance de premier ordre à la version des Septante. Elle est le seul témoin de l'état du texte avant l'ère chrétienne, puisque la traduction fut faite durant les deux derniers siècles avant J.-C. Même en tenant compte du génie différent des différents traducteurs et des fautes de traduction inévitables, on peut souvent discerner quelle était la leçon hébraïque de leur texte.

C'est pourquoi A. Rahlfs avait commencé une réédition plus complète des Septante. L'ouvrage est publié par la Maison Vandenhoeck et Ruprecht à Göttingue. Bien qu'elle ne progresse que lentement, l'édition continue à paraître. Nous signalons les deux derniers volumes parus et dus à M. Joseph Ziegler, professeur au Séminaire de Regensburg: à savoir, le livre d'*Isaïe*<sup>4</sup> et le livre des *Douze Prophètes*<sup>5</sup>. Ces volumes font dignement suite à l'édition des *Psaumes* d'A. RAHLFS. Ce qui fait la valeur de cette édition, c'est l'abondant appareil critique en dessous du texte contenant les variantes des manuscrits de quelque importance, des collections de papyrus, des citations des Pères grecs dans leurs commentaires, des anciennes versions. Une innovation fort heureuse est l'adjonction, à partir du livre d'*Isaïe*, d'un second appareil avec les variantes fournies par les Hexaples. Innovation heureuse, disons-nous, parce qu'elle dispense, ce qui n'est pas le cas pour les *Psaumes* de Rahlfs, de recourir à FIELD, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt fragmenta*.

Quant aux principes qui ont déterminé le choix de la leçon et l'établissement du texte, M. J. Ziegler les a exposés dans une longue introduction en tête de chacun des volumes (*Isaias*, p. 7-94;

<sup>4</sup> *Septuaginta*. Vetus Testamentum Græcum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum: XIV. *Isaias* edidit Joseph ZIEGLER, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1939, 370 p.

<sup>5</sup> *Septuaginta*. Vetus Testamentum Græcum . . . XIII. *Duodecim prophetæ* edidit Joseph ZIEGLER, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1943, 339 p. Ont parus précédemment: X. *Psalmi cum Odis* (RAHLFS) 1931; XI, 1 *Macchabæorum liber I* (KAPPLER), 1936.

*Duodecim prophetæ*, p. 7-101). Il étudie d'abord les témoins du texte, ce qui lui permet de réduire la tradition des manuscrits en quatre groupes: le texte *alexandrin*, la recension *hexaplaire*, la recension *lucianique* et enfin les *Châînes*. Sa préférence va au texte alexandrin, auquel il donne la prééminence et, par conséquent, lui fait confiance dans les cas douteux <sup>6</sup>.

Avec ces volumes les spécialistes ont désormais sous la main tout ce qui leur faut pour contrôler, d'une façon critique, le texte de la traduction des Septante.

Si la version des Septante est de première importance pour l'étude du texte, les autres versions méritent également d'être prises en considération. Pour les versions *latines* on connaît les mérites de saint Jérôme, dont la traduction, appuyée sur la « *hebraica veritas* », constitue le digne pendant de celle des Septante. Mais, comme tous les textes souvent recopiés, la Bible hiéronymienne dut subir bien des altérations avant que le concile de Trente en fasse d'autorité la *Vulgate* de l'Église catholique dans la tradition du texte appelée la *Sixto-Clémentine*, bien que déjà courante dès le XIII<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi on sentit assez tôt le besoin de faire une édition critique de la Vulgate pour rétablir, dans la mesure du possible, le texte de saint Jérôme.

À cet effet, après l'essai de Charles Vercellone (1860-1864) et de J. Wordsworth — H. White (commencé en 1889), le pape Pie X a institué en 1907 une Commission pontificale, confiée à des moines bénédictins, dont l'animateur a été le regretté dom Quentin, mort en 1935. Cette Commission est devenue en 1933 l'Abbaye bénédictine de Saint-Jérôme à Rome. Après la publication de la *Genèse* en 1926, de l'*Exode* et du *Lévitique* en 1929, suivirent les *Nombres* et le *Deutéronome* en 1936, *Josué*, les *Juges* et *Ruth* en 1939, les livres de *Samuel* en 1944, les livres des *Rois* en 1945, enfin les livres des *Paralipomènes* en 1948 <sup>7</sup>.

Pour L'Octateuque, dom Quentin avait reconnu comme meilleurs témoins: le *Turonensis* (G) du groupe espagnol, l'*Amiatinus*

<sup>6</sup> Le meilleur témoin du groupe alexandrin est le *Marchalianus* (Q): Im Gegensatz zu A hat Q den ursprünglichen Text viel getreuer bewahrt » (Isaias, p. 29).

<sup>7</sup> *Biblia Sacra juxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem . . . cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe . . . edita. VII. Liber Verborum Dierum, Romæ, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948.*

(A) du groupe préalcuin et l'*Ottobonianus* (O) du groupe théodulfien<sup>8</sup>. D'après la « Règle de fer » de dom Quentin ces témoins décident, à la majorité, du texte de l'archétype, à moins d'une erreur évidente forçant de recourir à la critique interne<sup>9</sup>.

Pour *Samuel* et les *Rois* les manuscrits-guides sont le *Veronensis* (R) qui ne contient que ces livres, l'*Amiatinus* (A) et le *Cavensis* (C), tandis que le livre *Verba Dierum* n'a plus que ces deux derniers, corrigés à l'aide des autres manuscrits quand ils ont une lecture erronée<sup>10</sup>.

Il est certain que cette entreprise constitue une œuvre magnifique et un monument scientifique tout à l'honneur de l'Église et des moines de saint Benoît.

\* \* \*

Une nouvelle bien agréable pour le monde savant des exégètes est l'annonce de la parution d'un *Nouveau Sabatier*, dont le premier fascicule vient de sortir des presses chez Herder<sup>11</sup>.

L'utilité de cette publication tient d'abord à l'autorité du texte de la *Vetus Latina* en tant que témoin d'un texte très ancien (certains textes datent de la première partie du deuxième siècle) et de plus témoin très servil (ce qui permet une reconstitution plus facile du texte traduit), ensuite au caractère fragmentaire de la tradition des anciennes versions latines. Il suffit de lire à la page 35 du premier fascicule la liste des manuscrits classés d'après les parties de la Bible reproduites soit en entier soit fragmentairement pour se convaincre du service que rendra le *Nouveau Sabatier*. Liste d'ailleurs très utile pour faciliter la recherche d'un texte donné.

Ce n'est pas que ce travail n'ait pas encore été entrepris. Le plus important a été celui de Pierre SABATIER qui a publié en 1743 l'ouvrage *Biblicorum Sacrorum Latinæ Versiones antiquæ* seu *Vetus*

<sup>8</sup> Quand G fait défaut (Josué, Juges, Ruth), la tradition espagnole fournit des suppléants. Pour Juges XIII, 20 — Ruth, on n'a pas de suppléant.

<sup>9</sup> Déjà LAGRANGE, *RB*, 1930, 118 et suiv., avait démontré qu'il ne pouvait être question d'attribuer une valeur absolue à cette « Règle de fer ». De fait elle apparaît plus assouplie à partir de l'édition du livre de Samuel.

<sup>10</sup> *Verba Dierum*, p. XI.

<sup>11</sup> *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei BEURON*. — I. Verzeichnis der Siegel für Handschriften und Kirchenschriftsteller von B. Fischer, Freiburg, Herder, 1949, 104 pages in-4°; broché, DM. 10. Pour les souscripteurs à la publication: DM 8,50.

*Italica.* Mais depuis cette date les témoins se sont multipliés. Les pages 40-42 contiennent la liste des manuscrits utilisés par Sabatier. Il y en a 75. Les manuscrits consultés par les éditeurs du *Nouveau Sabatier* se chiffrent à 453 (p. 11-34) et bien que cette numération ne soit pas continue, pour permettre la classification de nouveaux manuscrits, il y a tout de même une somme réelle de 350 manuscrits utilisés. Rien que cette différence justifie amplement la nouvelle édition, parce que, même aux spécialistes, il serait trop difficile de trouver toutes les publications séparées des textes qui ont été faites après Pierre Sabatier.

La plus grande partie du fascicule est occupée par la liste des écrivains ecclésiastiques avec une bibliographie de leurs œuvres ou des ouvrages qui leur ont été attribués. À défaut d'une édition critique complète de la patrologie on aura donc en main un moyen de contrôler l'attribution réelle ou supposée des textes patristiques. De cette façon cette liste, qui concerne plutôt la patrologie, a une réelle valeur pour les exégètes. De toute façon le *Nouveau Sabatier* leur épargnera un immense travail de recherches.

\* \* \*

Malgré l'importance des versions dont nous venons de parler, elles cèdent toujours le pas au texte hébreu, surtout s'il est plus ancien que ces versions. On comprend donc tout l'intérêt qu'a suscité la nouvelle d'une découverte sensationnelle de *manuscrits hébreux datant d'avant l'ère chrétienne*. De ce que nous avons dit plus haut à propos de la *Biblia Hebraica* de R. Kittel, on peut en saisir d'emblée toute l'importance. C'est de cette importance que nous voulons référer à nos lecteurs, pour autant que les fragments publiés permettent un jugement, après avoir retracé en quelques lignes l'histoire de la découverte, nous permettant de renvoyer, pour le détail, aux revues qui en parlent ex professo.

Dès le mois d'avril 1948 se répandait dans le monde la nouvelle de cette découverte faite par un bédouin pendant l'été de 1947. Cinq rouleaux furent acquis par le couvent des moines syriens orthodoxes de Saint-Marc à Jérusalem, les six autres par le docteur Sukenik de l'Université hébraïque de Jérusalem. Les cinq rouleaux des moines de Saint-Marc contiennent le livre d'Isaïe, un commen-

taire d'Habacuc, un manuel de discipline d'une secte juive sur deux rouleaux et un rouleau non encore déroulé. Ceux de l'Université hébraïque contiennent le « Combat des fils de la lumière contre les fils des ténèbres », trois rouleaux de chants d'action de grâces et deux rouleaux non encore déroulés <sup>12</sup>.

L'importance extraordinaire de ces documents vient de leur antiquité et de leur contenu. D'après M. Sukenik (*Meghillôt ghenou-zot* . . . , Jérusalem 1948), aucun n'est postérieur à la destruction de Jérusalem et le rouleau d'Isaïe est antérieur à l'époque des Macchabées. W. F. Albright a émis un jugement semblable <sup>13</sup>. En comparant l'écriture du rouleau d'Isaïe avec celle du papyrus Nash il faut lui attribuer une plus haute antiquité. Cette assertion fut mise en doute par quelques savants <sup>14</sup> qui proposaient le II<sup>e</sup> ou le III<sup>e</sup> siècle après J.-C., voire le moyen âge. Ces discussions ne se basaient encore que sur des arguments paléographiques fournis par les documents eux-mêmes.

Depuis la découverte de la grotte qui servait de cachette et son exploration <sup>15</sup>, l'antiquité des rouleaux semble définitivement établie. Le père R. de Vaux, directeur de l'École biblique de Jérusalem, associé à M. Harding, directeur du Service des Antiquités de Transjordanie à Amman, a non seulement confirmé les dates proposées par MM. Sukenik et Albright, mais, sur la base de l'examen de la céramique <sup>16</sup> qui renfermait les rouleaux, propose une date plus ancienne.

<sup>12</sup> Sur la découverte et le contenu des rouleaux, voir W. F. ALBRIGHT, dans BASOR, 110 (1948), 2 s.; John C. TREVER, *The discovery of the Scrolls*, dans *The Biblical Archaeologist*, II (1948), 46-57 (avec la photographie des colonnes 32 et 33 du livre d'Isaïe, de la 1<sup>re</sup> et de la 2<sup>e</sup> col. du Commentaire d'Habacuc); G. LAMBERT, *Les manuscrits découverts dans le désert de Juda*, dans NRTh, 71 (1949), 286-304, 414-416; 72 (1950), 53-64; A. BEA, *Nova manuscripta hebraica*, dans Biblica, 29 (1948), 446-48; 30 (1949) 128 s., 293-95, 474 s.; R. TOURNAY, dans RB, 56 (1949), 204-233; O. EISSFELDT, dans ThLZ, 74 (1949), 96-98, 222-228; P. KAHLE, dans ThLZ, 74 (1949), 91-94. Dans la suite de cette chronique, nous ne considérons que les textes bibliques, sans vouloir méconnaître l'importance des autres textes pour la littérature et la grammaire hébraïque comme aussi pour l'histoire d'Israël.

<sup>13</sup> BASOR, 110 (1948), p. 3; III (1949), p. 3.

<sup>14</sup> ZEITLIN, « *A Commentary of the Book of Habakkuk* »: *Important Discovery or Hoax* ? dans Jew. Quart. Rev., 39 (1949), 235-47; Id., *Scholarship and the Hoax of the Recent Discoveries*: *ibid.* 337-363; H. M. ORLINSKI, *The Recently Discovered Isaiah Scroll — Is it a Hoax* ? Rapport présenté au 159<sup>th</sup> Meeting of the American Oriental Society, 1949.

<sup>15</sup> R. DE VAUX, dans RB, 56 (1949), 234-37, 586-609; G. LAMBERT, dans NRTh, 72 (1950), 53-64.

<sup>16</sup> On a réussi une reconstitution presque complète de la jarre qui contenait les manuscrits: RB, 56 (1949), Pl. XV. Les éléments recueillis prouvent que la grotte contenait une cinquantaine au moins de ces jarres, dont chacune pouvait con-

En effet, la céramique est certainement antérieure à l'époque romaine, donc aucun des manuscrits n'est plus tardif que cela, mais plus ancien <sup>17</sup>.

Lors de l'exploration de la grotte on a découvert environ 600 fragments manuscrits, malheureusement réduits à quelques lettres parfois, dont plusieurs en écriture dite « phénicienne ». Quelques-uns de ces fragments appartiennent au *Lévitique*. Le père R. de Vaux est parvenu à les identifier en les remettant dans leur contexte. L'examen paléographique rapproche ces fragments des ostraka de Lâkish du début du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et derniers témoins, jusqu'ici, de l'écriture « phénicienne » en Palestine. Mais l'orthographe des fragments indique une date postérieure aux ostraka de Lâkish <sup>18</sup>. Et le P. de Vaux de conclure: « Tout bien considéré, je proposerai de dater ce manuscrit du *Lévitique* du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il est difficilement plus récent, puisque la graphie n'est pas très éloignée de celle de Lâkish et que l'écriture « araméenne » a probablement évincé l'écriture « phénicienne » dès le III<sup>e</sup> siècle. Il est difficilement plus ancien, à cause de son orthographe et de la forme évoluée de certaines lettres <sup>19</sup>. »

L'importance du contenu vient de ce que désormais nous avons une copie complète du livre d'*Isaïe*, antérieure de plusieurs siècles à notre texte massorétique. Une première constatation qui s'est imposée à tous ceux qui ont examiné les fragments déjà publiés, est celle de la fidélité du texte massorétique, plus grande que celle des Sep-

tenir au moins trois rouleaux, donc au total un minimum de 150 rouleaux à l'origine. Ont été retrouvés finalement 8 rouleaux et quelques fragments. Que sont devenus les autres ? Une poignée de tessons romains de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle a fait penser le père R. de Vaux à une violation ancienne de la cachette, *RB*, 56 (1949), 236. Le même auteur rappelle aussi la découverte, faite au temps d'Origène, aux environs de Jéricho, d'une version grecque des Psaumes dans une jarre avec d'autres manuscrits hébreux et grecs. Enfin, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 74 (1949), 597-599, M. Otto EISSFELDT verse au débat un document dans lequel il est question de la découverte de manuscrits hébreux dans une grotte aux environs de Jéricho, découverte qui aurait eu lieu vers 790 après J.-C. (voir un extrait de ce document dans *Biblica*, 31 [1950], 123; *NRTh*, 72 [1950], 199-202).

<sup>17</sup> R. DE VAUX, dans *RB*, 56 (1949), 596.

<sup>18</sup> Il s'agit des *matres lectionis*, écrites dans les fragments et régulièrement omises dans les ostraka, la graphie restant presque toujours « defective » dans l'écriture phénicienne, tandis qu'elle est « plene » dans la Massore.

Sur la foi de la tradition juive on a généralement fait remonter à Esdras l'introduction araméenne. Mais, affirme le P. de Vaux, la substitution ne s'est accomplie que progressivement et a touché les documents privés ou profanes avant les livres sacrés (voir *RB*, 56 (1949), 600.

<sup>19</sup> *RB*, 56 (1949), 602.

tante<sup>20</sup>. C'est la conclusion de l'étude de M. Millar Burrows sur les *Variant Readings in the Isaiah manuscript*<sup>21</sup>.

Pourtant cette antiquité du manuscrit ne tranchera pas la question longuement débattue de la composition du livre d'Isaïe dont le texte était déjà définitivement fixé à l'époque proposée pour le manuscrit<sup>22</sup>. Le problème du deutéro-Isaïe n'apparaît donc pas sous une lumière nouvelle.

Pareillement les fragments du Lévitique ne peuvent infirmer la théorie documentaire. À l'issue de la communication de M. le chanoine Ryckmans à l'Académie des Inscriptions, concernant ces fragments dont l'écriture s'apparente à celle des ostraka de Lâkish, M. Dussaud exprima l'avis que si la « Loi de Sainteté<sup>23</sup> » nous est parvenue dans un document datant de cette époque<sup>24</sup>, il est impossible d'affirmer, avec Wellhausen, sa dépendance littéraire à l'égard d'Ézéchiél, et de le dater de l'époque postexilique<sup>25</sup>. Le père R. de Vaux écrit: « Il ne faut pas exagérer l'importance de ces quelques fragments pour la critique littéraire de la Bible. Bien qu'ils soient en écriture « phénicienne », dont nous n'avons pas de longs textes postérieurs à l'Exil et provenant de la Palestine, il ne faut pas se hâter de conclure que le *Lévitique* existait, tel que nous le lisons, avant l'Exil. La critique documentaire attribue le Lévitique à la dernière couche rédactionnelle du Pentateuque, après le retour de Babylone, mais elle distingue la « Loi de Sainteté », *Lév.* XVII à XXVI, qu'elle met en rapport avec l'activité d'Ézéchiél, au début du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il est peut-être accidentel, il est au moins notable que tous les fragments du *Lévitique*, identifiés jusqu'ici dans la collection de la grotte appartiennent à cette Loi de Sainteté. Je suis personnel-

<sup>20</sup> Pourtant le rouleau appuie les Septante pour un texte considéré comme obscur; *Is.* 53, 11: « A cause des souffrances de son âme il verra, il se rassasiera » (TM), tandis que les Saptante lisent: « . . . il verra la lumière et se rassasiera ». La fidélité au texte massorétique donne d'autant plus de poids à cette leçon.

<sup>21</sup> *BASOR*, 111 (1949), 16-24. L'auteur écrit: « Differing notably in orthography and somewhat in morphology, it agrees with the massoretic text to a remarkable degree in wording. Herein lies its chief importance, supporting the fidelity of the Massoretic tradition ». Voir aussi O. EISSFELDT, dans *ThLZ*, 74 (1949), 221 ss.; J. T. MILIK, *Note sui Manoscritti di Ain Feshka*, dans *Biblica*, 31 (1950), 76-91.

<sup>22</sup> *Eccli* 48, 24-25 (LXX), 27-28 (Vg) témoigne de la tradition qui attribue au prophète le *Livre de la Consolation*.

<sup>23</sup> Tous les fragments trouvés et identifiés font partie de la « Loi de Sainteté ».

<sup>24</sup> A savoir le VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., date des ostraka de Lâkish.

<sup>25</sup> *NRTh*, 71 (1949), 415.

lement d'avis que cette partie au moins du Lévitique existait, sous une certaine forme, avant Ézéchiél et avant l'Exil. Mais cette opinion ne se fonde pas sur les nouveaux fragments, car ceux-ci datent d'une époque à laquelle, de l'aveu de tous les critiques, la rédaction du Pentateuque était achevée. On trouvera, si l'on y tient, dans la nouvelle découverte, une présomption en faveur de l'ancienneté du livre, mais les arguments efficaces pour ou contre la thèse critique doivent être cherchés ailleurs. Il reste extrêmement important que ces petits morceaux de peau nous restituent l'aspect extérieur d'un manuscrit biblique plus ancien que tout ce qu'on rêvait de connaître et nous assurent de la fidélité minutieuse de la tradition massorétique<sup>26</sup>.

Cette chronique prouve avec quel soin et labeur immense tous ceux qui s'intéressent à l'Écriture sainte, catholiques et protestants, s'attachent à redécouvrir le texte original de la Bible. Mais ces valeureux pionniers d'un travail ardu, auquel ils se consacrent « à cause du respect dû à la parole divine », sont récompensés quand une découverte sensationnelle, comme celle des manuscrits du désert de Juda, vient confirmer, ne fût-ce qu'en partie, les résultats de leurs recherches.

Albert STROBEL, o.m.i.

Hünfeld (Allemagne)

<sup>26</sup> *RB*, 56 (1949), 602.

# Bibliographie

---

## Comptes rendus bibliographiques

---

GIOVANNI ROMMERSKIRCHEN, o.m.i., GIOVANNI DINDINGER, o.m.i. — *Bibliografia missionaria*. Roma, Unione missionaria del Clero in Italia. 24 cm. *Anno VI*, 1939, 120 p. *Anno VII*, 1940, 135 p. *Anno VIII*, 1941, 67 p. *Indice 1938-1941*, IV-58 p. *Anno IX*, 1942, 166 p. *Anno X*, 1943-1946, 183 p. *Anno XI*, 1947, 105 p. *Anno XII*, 1948, 150 p.

Il n'est jamais trop tard pour parler de cette collection si utile de la *Bibliografia missionaria*. Un nouveau fascicule exhaustif paraît chaque année sur les livres et articles de revues qui traitent des différents problèmes missionnaires de l'Église. L'ordre suivi à l'intérieur de chaque fascicule correspond aux divisions traditionnelles de la missiologie. Après avoir fait connaître les bibliographies et nouveaux périodiques missionnaires publiés au cours de l'année, les auteurs énumèrent les travaux relatifs à la doctrine missionnaire spéculative et pratique, à l'histoire générale des missions et à la missiographie, et enfin à l'histoire particulière de chaque pays de mission. À tous les quatre ou cinq ans, un index général par noms d'auteurs et par sujets traités vient faciliter l'utilisation de l'ouvrage.

Certains fascicules contiennent des appendices très précieux. Ainsi par exemple le fascicule de 1940 offre, en plus de la bibliographie habituelle, deux bibliographies spécialisées: l'une sur l'art indigène et la liturgie, et l'autre sur la musique indigène et la liturgie. De même le fascicule de 1942 contient, en appendice, la table bibliographique de tous les synodes et conciles missionnaires.

Point n'est besoin d'insister sur la valeur scientifique et le mérite de l'œuvre; pour en être assuré, il suffit de se rappeler que les PP. Dindinger et Rommerskirchen sont respectivement directeur et assistant directeur de la bibliothèque pontificale de la Propagande.

Fernand JETTÉ, o.m.i.

\* \* \*

GUIDO DE RUGGIERO. — *Existentialism*. New York, Social Sciences Publishers, 1948. 24 cm., 96 p.

It was said that in post-war Paris there were three schools of philosophic thought, Thomism, Marxism and Existentialism. The present book is by a distinguished representative of a fourth school in another country. Ruggiero is an Italian Idealist. His attitude toward Existentialism is well indicated by his sub-title *Disintegration of Man's Soul*. His critique is devastating.

The first of the four parts comprises about one fifth of the book and is an introduction by Rayner Heppenstall entitled *The Documents in the Case*. It is somewhat chatty and anecdotal but pleasant and useful for its virtual glossary and history. Ruggiero wrote a preface for this American edition and the

last three parts. In the third part which deals with "the masters" of this school, Ruggiero presents Kierkegaard, Heidegger, Jaspers and Marcel. He omits Sartre and explains why in the preface. Existentialism is morbid, nihilistic and individualistic, he rightly states.

The vogue of this recent school is surely due in part at least to the reaction against collectivism and totalitarianism (Nazi, Fascist and Marxist), because existentialism is surely a type of individualism. It also has much in common with the "private interpretation" doctrine of Protestantism. It has in it something of Romantic revolt, of scepticism, of pessimism and of subjectivism. Although Croce calls it "degenerate, poisonous and perverse" many critics regard existentialism as itself a form of idealism.

There is a sense in which Plato can be called an essentialist and Aristotle an existentialist. Both Maritain and Gilson have offered definitions too, of Thomistic existentialism. In this traditional sense, the new school is concerned with the celebrated problem of universals. Ruggiero points out that it is nothing new (p. 82).

Besides the sensational aspects of this school known to the general public and identified chiefly with the novels and plays of Sartre, there has been in the past decade a considerable academic revival, especially of Søren Kierkegaard. The undersigned followed with interest the series of translations issued by the Princeton and Oxford University Presses and rendered by David Swenson and Walter Lowrie.

He also enjoyed hearing Jean Wahl deliver a masterful exposition, doctrinal and historical, of the entire movement. He cannot but agree, however, with most of the strictures of Ruggiero.

An important distinction must be made between the religious or Christian members of the school such as Kierkegaard, Gabriel Marcel and Alexander Dru, and the other members such as Heidegger, Jaspers and Sartre. But turning to the Danish thinker himself, Søren Kierkegaard (1813-55) we find such assertions as "Truth is subjectivity" (p. 169; C.U.P.) and "repetition is reality . . . all life is repetition . . . all knowledge is recollection . . . recollection and repetition are the same movement, only in opposite directions" (*Repetition*, p. 3, 6). It is not difficult to detect the failure to distinguish between the ultimate and the derivative in such thoughts.

Notre Dame, Indiana.

Daniel C. O'GRADY.

\* \* \*

KARL JASPERS. — *The Perennial Scope of Philosophy*. New York, Philosophical Library, 1949. 22 cm., 188 p.

This volume consists of a series of six lectures delivered at the University of Basel in 1947 and translated by Ralph Manheim, in which Jaspers outlines his own philosophy and deals especially with the position of philosophy in relation to science and theology. The six chapters are entitled: What is Philosophical Faith. Contents of Philosophical Faith. Man. Philosophy and Religion. Philosophy and anti-philosophy. The Philosophy of the Future.

Jaspers, who was professor of philosophy at Heidelberg before the war, is one of the contemporary Existentialists, whom it is difficult to classify, for he

is neither atheistic, as Heidegger and Sarte, nor Christian, as Kierkegaard and Marcel. He was greatly influenced by Nietzsche and particularly by Kant in his knowledge about God, of Whose existence he claims that "the proof do not prove", that "a proved God is no God", and that "a certainty of the existence of God is a premise not a result of philosophical activity". According to him, "religion is inseparable from myth". While he seems to have much respect for what he calls the "Biblical religion", he frequently attacks Christianity, which he considers as "a fundamental perversion". He asserts that "we must abandon the religion of Christianity that sees God in Christ", and he also complains about "Kierkegaard's excessive Christianity".

"Faith is a different thing from knowledge", and philosophical faith would consist in "wanting to know what is knowable and to be conscious of its own premises".

"Being is neither the object that confronts us, whether we perceive it or think it, nor is it the subject." He identifies being with the Comprehensive, which is either the *Being in itself*, that surrounds us and that is called world and transcendence, or the *Being that we are*, that is the inner world (*dasein*, being there), namely consciousness, spirit existence. We believe that one has to be conditioned, before he can understand or appreciate this non-Aristotelian language.

In the chapter "The Contents of Philosophical Faith", he answers the following questions: What do I know? What is authentic? What is truth? How do I know? and he deals with the following propositions: God is. There is an absolute imperative. The world is an empirical stage between God and existence.

Very few persons would agree with his definition of philosophical truth as "the philosophia perennis to which no one can lay claim but with which every one engaged in philosophical thought is concerned". He has no patience with those who make any claim to "exclusivity". This is probably due to his Kantian subjectivism.

In the chapter on religion, he more or less felicitously answers a series of charges against religion. One might suspect that he took more pains to draft the attacks than to formulate the answers. In fact, elsewhere, he says that there is no conflict between religion and philosophy, provided religious faith is subordinated to philosophizing.

"Anti-philosophy" is the name he gives to unbelief, which denies transcendence and which he illustrates with three examples, namely demonology, deification of man, and nihilism. In the last chapter of the book, he reminds his audience of the threat of nihilism, and of the necessity of "finding in existence itself a new foundation for reason"; and for this task he prescribes that we seek peace of mind by keeping ourselves constantly alert, and that we do not break with the past, because, as he says, the new is not always the true, and that we entertain a boundless desire for Communication. This will to boundless Communication, where the different and even the opposite meet in the Comprehensive, is, according to Jaspers, the very essence of philosophical faith. One may still doubt whether this sort of philosophical faith, with all its sincerity and pathetic vagueness, is entirely adequate.

Henri SAINT-DENIS, o.m.i.

# Table des matières

## Section spéciale

ANNÉE 1950

---

### Articles de fond

	PAGES
DEMAN (Th.), o.p. — <i>Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie</i> .....	129 *-167 *
JETTÉ (F.), o.m.i. — <i>Note sur la connaissance artistique</i> .....	47 *-51 *
MARCOTTE (E.), o.m.i. — <i>L'encyclique « Humani Generis »</i> .....	197 *-200 *
OLGIATI (M <sup>gr</sup> F.). — <i>Le concept d'éducation et de pédagogie</i> .....	168 *-190 *
PEGHAIRE (J.), c.s.sp. — <i>Opinion et contingence</i> .....	88 *-124 *
SALGADO (J.-M.), o.m.i. — <i>De la méthode d'interprétation ou du rôle de l'interprète privé en droit canonique</i> .....	76 *-87 *
SIMON (L.-M.), o.m.i. — <i>Le Protévangile et l'Immaculée Conception</i> .....	57 *-75 *
STROBEL (A.), o.m.i. — <i>Chronique biblique. Ancien Testament</i> .....	201 *-210 *
— <i>La conversion des gentils dans les Psaumes</i> ....	5 *-46 *

---

### Bibliographie

---

#### Comptes rendus bibliographiques

BENDER (Ludovicus), o.p. — <i>Jus Publicum Ecclesiasticum.</i> (Germain Lesage, o.m.i.) .....	55 *
--------------------------------------------------------------------------------------------------	------

## TABLE DES MATIÈRES

215 \*

## PAGES

DAFFARA (Marcellinus, o.p. — <i>Cursus Manualis Theologiæ Dogmaticæ</i> . Vol. III. <i>De Peccato Originali et de Verbo Incarnato</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.) .....	191 *
<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire</i> . (R. B.) .....	53 *-54 *
DINDINGER (Giovanni), o.m.i. — <i>Bibliografia missionaria</i> . (Fernand Jetté, o.m.i.) .....	211 *
DOMINGUEZ (Ollegarius), o.m.i. — <i>De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam</i> . (André-V. Seumoïs, o.m.i.) .....	192 *-193 *
FALCON (Joseph). — <i>La Crédibilité du Dogme catholique. Apologétique Scientifique</i> . (A. Jappolo, o.m.i.) .....	53 *
FORBES (Eugène). — <i>The Canonical Separation of Consorts. An Historical Synopsis and Commentary on Canon, 1128-1132</i> . (Paul-Henri Lafontaine, o.m.i.) .....	126 *-127 *
GARRIGOU-LAGRANGE (R.), o.p. — <i>De Unione Sacerdotis cum Christo Sacerdote et Victima</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.) .....	123 *
— <i>La Synthèse thomiste</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	54 *
JASPERS (Karl). — <i>The Perennial Scope of Philosophy</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	212 *-213 *
LARNICOL (Corentinus), c.s.sp. — <i>De Verbo Incarnato et de B. V. Maria</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.) .....	191 *
LÉON LE GRAND. — <i>Sermons</i> . (Jacques Gervais, o.m.i.) ..	191 *-192 *
MARC (André), s.j. — <i>Psychologie réflexive</i> . Tome I. <i>La Connaissance</i> . Tome II. <i>La Volonté et l'Esprit</i> . (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	127 *-128 *
<i>Mélanges F. Cavalerra</i> . (Eugène Marcotte, o.m.i.) .....	52 *-53 *

## PAGES

MICHELIS (Gommarus), o.f.m. cap. — <i>Normæ Generales Juris Canonici. Commentarius Libri I Codicis Juris Canonici.</i> (Raymond Chaput, o.m.i.) .....	125 *-126 *
MORAN (Jacobus Gustavo), s.j. — <i>Psychologia.</i> (Jean-Paul Dallaire, s.j.) .....	194 *-196 *
<i>Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.) .....	193 *-194 *
ROMMERSKIRSHEN (Giovanni), o.m.i. — <i>Bibliografia missionaria.</i> (Fernand Jetté, o.m.i.) .....	211 *
RUGGIERO (Guido de). — <i>Existentialism.</i> (Daniel C. O'Grady) .....	211 *-212 *
S. THOMÆ AQUINATIS. — <i>Opuscula omnia necnon opera minora, ad fidem codicum restituit ac edidit R. P. Joannes Perrier, o.p. T. I. Opuscula philosophica.</i> (Jean Pétrin, o.m.i.) .....	194 *
<i>Sciences et Problèmes d'Unité.</i> (Henri Saint-Denis, o.m.i.)	55 *

---

Avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.















